



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PPGA –PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA



“SAIA DO SOL, GALEGO”: O FENÔMENO DO ALBINISMO NO
QUILOMBO FILÚ EM ALAGOAS

São Cristóvão/SE

2015

SANDREANA DE MELO SILVA

**“SAIA DO SOL, GALEGO”: O FENÔMENO DO ALBINISMO NO
QUILOMBO FILÚ EM ALAGOAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Antropologia Social da Universidade Federal de Sergipe, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

ORIENTADOR: Drº. Ugo Andrade Maia

São Cristóvão/SE

2015

Ficha Catalográfica Elaborada pelo
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal de Sergipe

S586s Silva, Sandreana de Melo
"Saia do sol, Galego" : o fenômeno do albinismo no Quilombo Filú
em Alagoas / Sandreana de Melo Silva ; orientador Ugo Andrade
Maia. -- São Cristóvão, 2015.
130 f.: il. + DVD

Dissertação (mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de
Sergipe, 2015.

1. Antropologia. 2. Etnologia. 3. Identidade social. 4. Quilombos -
Alagoas. 5. Albinos e albinismo. 6. Brasil, Nordeste. I. Maia, Ugo
Andrade, orient. II. Título.

CDU 572.522(813.5)

SANDREANA DE MELO SILVA

**“SAIA DO SOL, GALEGO”: O FENÔMENO DO ALBINISMO NO
QUILOMBO FILÚ EM ALAGOAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Antropologia Social da Universidade Federal de Sergipe, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

BANCA EXAMINADORA:

Professor Dr. Ugo Andrade Maia (Orientador) - PPGA/UFS

Professor Dra. Alexandrina Luz da Conceição - PPGA/UFS

Professora Dra. Ana Paula Comin de Carvalho PPGA /UFRB

Suplentes:

Professor Dr. FRANK NILTON MARCON PPGA/UFS

**São Cristóvão/SE
2015**

AGRADECIMENTOS

“Eu agradeço, eu agradeço, eu agradeço...”¹

Meus agradecimentos terão como base meus sentimentos, que considero a chave do coração. Iniciarei com uma frase que escutei de alguém muito querido, através de uma gravação: *“Eu sou o que sou e não o que dizem, hoje eu sou o que eu sou, porque eu sei o que sou”* (Mestre Francisco de Almeida).

Considero os últimos dois anos grandes divisores de águas em minha jornada, tanto como estudante quanto como profissional, e mais ainda como ser humano. Às vezes sinto que passaram rápidos e leves como uma borboleta levada pela brisa; em outros momentos, sinto que foram longos e pesados. Acredito que tudo ocorre na hora e da forma como tinha que acontecer e, por isso, sou grata a todas as coisas boas que tive oportunidade de vivenciar: as experiências, as amizades, o aprendizado e o crescimento intelectual. Mas, da mesma maneira, sou eternamente grata por todas as dificuldades, problemas e decepções que também fizeram parte das minhas experiências nesse período. Mesmo as coisas que não foram consideradas boas na época em que ocorreram, sinto hoje que foram necessárias para eu poder sair do casulo, como toda borboleta. Tenho a consciência que toda transformação é necessária, mesmo que às vezes possa ser dolorosa.

Agradeço, em primeiro lugar, por toda a proteção divina que recebi e venho recebendo de Deus, nosso pai maior, e de suas falanges de anjos e espíritos de luz que acredito estarem sempre a me proteger e dar coragem nos momentos mais difíceis. Momentos como aqueles em que consegui ver apenas um par de pegadas na areia, embora, creio, essas pegadas fossem dos seres celestiais a me carregarem em seus braços nos períodos mais críticos de minha jornada. Entre esses seres de luz acredito que está também o meu pai, Antônio Rodrigues (pai, sinto sua presença a cada instante e sei que está comigo a me proteger e encorajar a seguir em frente sempre).

Agradeço também a minha genitora, Dona Solange Melo, por todo amor, carinho e dedicação; por estar sempre ao meu lado, apesar de muitas vezes não compreender o que é essa tal Antropologia que instiga tanto sua filha a estudar, chorar e sorrir ao mesmo

¹ Música “Eu agradeço”, de Paulo Coração.

tempo. Grata, mãe, por ser esse exemplo antropológico de filha, mulher, irmã e mãe, mesmo sem entender a tal Antropologia.

Com todo meu coração, agradeço o carinho e as orações que recebo dos meus queridos avós Antônio Melo (Seu Pastora) e Marinósia. O meu amor por vocês é tão grande quanto a minha gratidão por ser descendente de vocês. Também agradeço as minhas tias maternas e paternas: Maria da Luz (materna), Maria da Luz (paterna), Maria José (Duda), Marieta, Silvanir, Anilza, Derotildes, Rosalva (Dedé). A minha tia e Madrinha Cícera por tanto amor e pelo orgulho que sente por ter uma sobrinha que não desistiu jamais diante dos desafios.

Agradeço o carinho, a amizade e as contribuições sempre positivas de minha mestra neste trabalho, me fazendo acreditar que era possível torna-lo interessante. Mestre não apenas na Antropologia, mas no quesito *humanidade*: um exemplo de humildade, bondade e solidariedade. Gratidão, querida Silvia Martins, minha eterna professora, amiga e hoje comadre.

Agradeço o carinho e a atenção que foram disponibilizados pela professora Alexandrina Conceição Luz, por suas críticas altamente construtivas e suas contribuições durante a banca de qualificação. Gratidão por aceitar o convite de participar de mais uma etapa da minha jornada acadêmica, agora na defesa desta dissertação.

Agradeço aos meus mestres da Antropologia sergipana: em primeiro lugar, ao meu orientador Ugo Maia por ter aceitado o desafio de me orientar. Grata por toda a paciência diante dos atrasos e sumiços. Perdoe minhas humanidades, má ortografia e a má caligrafia. Gratidão por todo o processo de aprendizado e por não desistir de mim. Em segundo lugar, aos professores do Programa de Pós Graduação em Antropologia, sem exceção: foram eles os instrumentos que ampliaram os meus conhecimentos científicos e que contribuíram com novos conhecimentos e abertura de novos horizontes intelectuais e para a realização desta dissertação.

Ainda, em particular, gostaria de registrar um agradecimento especial aos professores: Brice Sogbossi por todo processo de aprendizado, até mesmo os mais difíceis, afinal de contas “maré mansa não faz bom marinheiro”; Frank Marcon, por toda a contribuição durante minha formação e suas sugestões e críticas construtivas na banca de qualificação; Luís Gustavo Correia, pelas contribuições durante os primeiros passos desse projeto; Ulisses Rafael, pelos diálogos e pelas caronas entre os estados de Sergipe e Alagoas.

A todos eles, os meus agradecimentos pelas sucessivas leituras e sugestões que deram em cada uma das etapas de elaboração desta pesquisa, que foram cruciais para superar as tantas fragilidades e dificuldades, além de me proporcionar um aprofundamento das questões investigadas. Gratidão a todos os professores. Espero que, um dia, além de colegas de profissão, sejamos amigos.

Gratidão aos meus mestres da Antropologia alagoana: Siloé Amorim, Silvia Martins, Rachel Rocha, Bruno Cavalcante (contribuiu com meu projeto para a seleção do Mestrado), Edson Bezerra, Christiano Barros e Clarice Mota. Aos mestres das Ciências Políticas: Professor Paulo Décio (*em memória*), Evelina Oliveira e Ruth Vasconcelos. Vocês foram a base de tudo.

A Vanessa Silva por todo apoio e carinho, que mesmo distante sempre esteve presente em minha jornada durante esses dois anos.

Aos colegas de jornada no mestrado: Fabiana Andrade, Larissa Sales, Igor Luiz, Carlos Eduardo (Cadu), Liana Matos, Jackeline Fernandes, Erika Coroa, Alisson, Maiara (*em memória*: um anjo de doçura que nos deixou em 2014), Ruth, Priscila e Renata Rennó. Enfim, a cada ser que passou por minha vida e que, tenho certeza, deixou grandes ensinamentos. Espero que, de alguma forma, eu tenha contribuído com algo em suas vidas também.

Nos momentos mais difíceis desses dois anos tive a oportunidade de compreender o verdadeiro sentido da palavra amizade, através do carinho e de todo auxílio que tantas vezes tive o privilégio de receber de João Mouzart (eu o chamo de anjo sergipano, um exemplo de ser humano). Não recebi apenas conselhos, mas orientações e longos diálogos nas análises antropológicas. Uma amizade que se construiu no processo de seleção do mestrado e que se prolonga até hoje. Meu querido colega, amigo e irmão de jornada e de estudos: você ficará para sempre em meu coração, e eu espero que em minha vida, já que para os grandes sentimentos, como a amizade, não existe distância temporal ou espacial. Gratidão.

Agradeço também aos meus amigos que não eram do mestrado, mas que compartilharam tanto momentos alegres quanto minhas aflições: Erika Coroa, Gilvan Neves - que tantas vezes me hospedou em seu lar, grata por todo carinho e disponibilidade -, assim como Renata Rennó e Alessandra Santos, por sempre deixarem suas casas à minha disposição. Gratidão, queridas. Larissa Sales, grata por todo carinho.

Ao meu anjo da Coordenação, Regiane Alves, por toda a atenção, cuidado e carinho com que tratou os assuntos relacionados a este trabalho. Gratidão, Flor.

Agradeço o carinho e a atenção de Fabrícia Oliveira, bem como o apoio e as palavras de conforto. Obrigada também a Andréa Farias por ter feito a revisão ortográfica.

Um agradecimento especial a Dona Edna, dona da casa em que eu morava e mãe de uma amiga querida, Dayane. Grata às duas, a Dayane por me emprestar sua mãe e a D. Edna pelos conselhos e carinho que tantas vezes me auxiliaram. Gratidão, Mãeju, minha mãe de Aracaju.

Grata ao meu grupo religioso (Centro de Harmonização Essência Divina - Maceió/AL, vinculado ao Centro de Cultura Cósmica – Brasília/DF) pela força e energias positivas que tanto me fortaleceram nesse processo de construção da dissertação e, em especial, ao Mestre Antôny Câmara e a todos os demais irmãos pela compreensão da minha ausência. Desejo a todos muita luz, paz e amor.

Gratidão ao grupo religioso Quilombo, em especial a Tânia e Petrócio, e aos conselhos de minha querida vizinha, um ser de luz, que tanto me deram força e ânimo e não me deixaram cair.

Ao meu amigo Marco Antônio, por seus conselhos e por ter me despertado para a questão do albinismo em Filú.

Mais uma vez, minha gratidão a Deus por tudo e todos. Que assim seja!

Dedico este trabalho a todos os moradores da comunidade quilombola Filú, que tanto contribuíram para o desenvolvimento do projeto em questão. Sou muito grata, em especial, a Dona Terezinha, por todo o carinho, acolhimento e atenção em minhas idas e vindas a esse campo. Também gostaria de tecer meus agradecimentos aos albinos que foram minha fonte de inspiradora. Namastê!

RESUMO

Esta dissertação é uma etnografia sobre os Filú, grupo certificado como quilombola desde o ano 2005, composto por 42 famílias, com população de aproximadamente 200 habitantes. É situado geograficamente no povoado de Água Fria, município de Santana do Mundaú, estado de Alagoas. Nesse contexto, minha atenção se voltou, principalmente, ao fato de eles possuírem um alto índice de albinismo. Esse fenômeno, considerado patológico pela medicina ocidental, tornou-se, ao longo dos últimos anos, um marco diferencial na construção de sua identidade de população quilombola.

Trata-se, assim, de um estudo que leva em consideração compreender principalmente como o albinismo entre os Filú é percebido por eles mesmos. Também é focalizado como o albinismo é definido pela assistência médica e pela medicina ocidental. Esses dados serão complementares ao objetivo desse trabalho. O foco principal, no entanto, é observar os fatores sociais que estão relacionados a esse fenômeno do albinismo e como os diversos atores se observam e atuam em variados contextos.

Busco compreender também, por meio dos laços de solidariedade e da análise de seus os discursos, a forma como esses interlocutores autoafirmam sua identidade quilombola e como o albinismo torna-se um mecanismo de demarcação de fronteiras entre os Filú.

Palavras chaves: Quilombo, Albinismo, Identidade étnica quilombola, Nordeste do Brasil

ABSTRACT

This dissertation is an ethnography on Filu, officially certified as maroon group since 2005, with a population of 42 families of approximately 200 inhabitants. It is geographically located in Água Fria village, municipality of Santana do Mundaú – in the state of Alagoas. In this setting, my attention focused mainly on the fact of a high rate of albinism among them. This phenomenon, considered pathological by Western medicine has become, over the recent years, a distinguishing feature in the construction of their identity as *quilombola* population.

Thus, it is a study that takes into account mainly the understanding on how albinism among Filu is perceived by themselves. It is also focused on how albinism is defined by the health care system and by the Western medicine. These data complement the objective of this work. The main focus therefore is to observe the social factors that are related to this phenomenon of albinism and how different actors observe and act in various settings.

I also seek to understand, through the bond of solidarity and analysis of their speeches, how these interlocutors affirm their *quilombola* identity and how albinism becomes a border demarcation mechanism among the Filu.

Keywords: *Quilombo*, albinism, *quilombola* ethnic identity, Northeastern Brazil

LISTA DE ABREVIATURAS

FCP - Fundação Cultural Palmares

HU - Hospital Universitário

INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

INSS- Instituto Nacional de Seguridade Social

ITERAL – Instituto de Terras e reforma Agrária de Alagoas

PNOT - Política Ordenamento Territorial

TCLE - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

UFAL – Universidade Federal de Alagoas

UFS- Universidade Federal de Sergipe

LISTA DE FIGURAS E FOTOGRAFIAS

Figura 1 - Trabalho de escravos em um engenho, onde a cana de açúcar é a principal cultura agrícola. Foto: retirada do site: http://imperiobrazil.blogspot.com.br/2012/02/escravidao-e-escravatura.htm , consultado em 20 de dezembro de 2014.....	34
Figuras 2 e 3 - Trabalho cotidiano dos negros escravizados nos centros urbanos, assim como nas casas grandes. A pintura retrata um pouco da realidade da época, conforme o olhar do pintor. Ano: 1834-1839. Fonte: http://imperiobrazil.blogspot.com.br/2012/02/escravidao-e-escravatura.htm , consultado em 20 de dezembro de 2014.....	36
Fotografia 1 - Sr. Júlio José da Silva e a Sra. Isabel Maria da Conceição em fotografia restaurada. A foto original pode ter sido feita por volta dos anos 80. Autoria: desconhecida; reprodução: Sandreana Melo.....	66
Fotografias 2, 3 ,4 e 5 - Visualização dos hectares pertencentes à comunidade. Atrás da casa de Dona Terezinha, a parte do lado esquerdo pertence ao Cel. Sarmento. Ano: 2014. Autoria: Sandreana Melo.....	68
Fotografia 6 - Dona Terezinha nos mostrando a cerca que demarca as terras de Filú e a do seu vizinho. Ano: 2014. Autoria: Sandreana Melo.....	70
Fotografias 7, 8, 9 e 10 - Tamires na época com aproximadamente 7 anos, em sua rotina diária; ano 2010. Autoria: Sandreana Melo.....	74
Fotografia 11 – Sr. Lourival e sua filha Edilma durante entrevista. Janeiro 2015. Autoria: Sandreana Melo.....	75
Fotografias 12 e 13 - Sr. Abelardo dando banho no seu cavalo e Henrique indo levar o cavalo para dar banho.....	76
Fotografias 14,15,16 e17 - processo de embalar a banana para poder vender.Emerson em suas atividades. Em 2010 a água ainda era carregada com baldes ou carroças para abastecer as casas e realizar as diversas atividades domesticas, cozinhar, lavar prato, encher os baldes dos banheiros; ano 2010.....	76
Fotografias 18 e 19 - A água que as crianças estavam levando era para ajudar Dona Terezinha. Na 2ª foto Alessandra tenta passar, o balde fica preso. A quantidade de peso é bem maior que a sua capacidade; ano 2010.Autoria: Sandreana Melo.....	77
Fotografias 20 e 21: Dona Tesinha e Vera com água em casa, facilitando um pouco as tarefas domésticas. Ano: 2014. Autoria: Sandreana Melo.....	77
Fotografias 22, 23, 24 e 25 - Criança no reservatório de água, elas eram as principais responsáveis pelo transporte da água no cotidiano. Nas imagens a Alessandra , agora já uma adolescente.Ano: 2010. Autoria: Sandreana Melo.....	78

Fotografias 26, 27, 28, 29 e 30 - Estão representando o processo de tapagem na comunidade, desde a divisão de trabalho entre gênero a sentimento de solidariedade que uniu a comunidade e seus vizinhos objetivando realizar o sonho de Dona Teresinha ter sua casa; ano 2010. Autoria: Sandreana Melo.....81

Fotografias 31 e 32 - Casas tradicionais da comunidade Filú. A primeira é a casa da Dona Teresinha, muitas famílias ainda esperam o cumprimento de promessas política e projetos de construção da casa em alvenaria, enquanto os que conseguem algum recurso, constroem suas próprias casas. Ano:2014. Autoria: Sandreana Melo.....92

Fotografias 33, 34, 35 e 36 - Alguns momentos na comunidade proporcionados pelos jovens que retornam para casa após algum tempo longe de suas famílias. Ano: Dez/2014. Autoria: Sandreana Melo.....93

Fotografia 37 - Edilma filha do Sr. Lourival, casou com um rapaz que conheceu em São Paulo. Ano; Dez/2014. Autoria: Sandreana Melo.....93

Fotografia 38 - Hora do batismo, os padrinhos mais solicitados da comunidade D. Maria José e o Sr. Antônio, com mais uma afilhada. Ano: Dez/2014 Autoria: Sandreana Melo.....94

Fotografias 39 e 40 - Momentos antes do Padre criar ou “inventar” a padroeira local. Ano: Dez/2013. Foto:Sandreana Melo.....95

Fotografias 41, 42, 43, 44 e 45 - Momentos da viagem e alguns atos de fé realizados por algumas pessoas da comunidade, como Crema, uma das albinas. No Centro a Santa da Promessa, a famosa Santa Quitéria da Cidade de Flecheira – Pernambuco. Autoria: Sandreana Melo.....96

Fotografia 46 e 47 - Dona Maria José (irmã de Dona Terezinha) e seu Antonio, com o netinho, filho do relacionamento de sua filha com um namorado que conheceu em Maceió, quando foi trabalhar como cuidadora de uma idosa. Autoria: Sandreana Melo.....108

Fotografias 48 e 49 - Cotidiano das crianças albinas. e Henrique filho de Vera. Essas imagens representam alguns cuidados que o albino necessita ter ainda na infância.....110

Fotografias 50 e 51 - Família da albina mais jovem do grupo Thaís filha Joselito(Nelito) da Silva e Creonice. Ano 2014. Autoria: Sandreana Melo..... 113

Fotografias 52 e 53 - Imagens captadas há aproximadamente três anos antes. Nas imagens acima, a bebê recém nascida agora está com quase 4 anos, está ao lado de Taís na foto acima. Autoria: Sandreana Melo.....113

Fotografias 54, 55, 56 e 57 - As quatro albinas de diferentes gerações de Filú: Alessandra, Vânia, Cremilda (Crema) e Dona Creuza, a primeira albina do grupo; Ano: 2014. Autoria: Sandreana Melo.....	116
Fotografia 58: Verinha e Abelardo, reclamando que não têm condições de comprar protetor solar adequado para Henrique. Autoria: Sandreana Melo.....	119
Fotografia 58 e 59 - Henrique e Ricardo (irmãos) e Amauri (irmão de Adilson, hoje é o albino masculino mais velho da comunidade). Fotografia: Adilson, durante uma visita à casa de Dona Teresinha após seu retorno de São Paulo. Autoria: Sandreana Melo.....	120
Fotografia 60 e 61 - Tamires e sua irmã Taís (albina mais nova do grupo); Ano: Dez. de 2010. Fotografia: Dona e Creuza (albina mais antiga do grupo), e sua prima Dona Terezinha (uma das mais antigas moradoras de Filú). São muito, muito unidas, fazem parte praticamente da mesma geração. Ano: Dez. de 2013. Autoria: Sandreana Melo.....	121
Fotografia 62 - Henrique e Ricardo, filhos de Vera e Abelardo. Ano: 2010. Autoria: Sandreana Melo.....	123
Fotografia: 63 - Taís com seu primo, talvez olhando para um novo futuro para ela e seu parentes.....	127
Fotografias 64 a 69 - Momentos variados entre o ano 2008 a 2015 :Self da pesquisadora em seu contexto: Autoria Anderson (Neto de Dona Terezinha) e Sandreana Melo.....	131

LISTA DE MAPA

Mapa 01: Mapa geográfico das comunidades quilombolas de Alagoas. Fonte: Iteral... 57

LISTA DE TABELAS EM ANEXO

Tabela 01- (Interna) Lista com os 12 filhos do Sr. Júlio e da Sra. Isabel

Tabela 1- Eventos e procedimentos legais para legitimar o processo quilombola

Tabela 2- Lista com as comunidades certificadas em todo Estado de Alagoas

Tabela 3: Casamentos endogâmicos e genealogia de Filú

Tabela 4: Com nome dos Albinos e Filiação

ANEXOS DE DOCUMENTOS

Anexo 1: Texto original da Lei da Abolição da escravidão e o diário oficial de 13 Maio de 1888.

Anexo 2 e 3: Diário Oficial com a Lei Áurea e a Carta da Princesa Isabel;

Anexo 4 e 5: Documento da Terra e conta de luz da comunidade.

Anexo 6: Certidão de Óbito do Sr. Júlio Filú, pai de dona Terezinha principal família do grupo Filú.

Anexo 7: Documentos pessoais do Sr. Julio Filú

Anexo 8: Questionário de entrevista aplicado com o Dr. Fernando Gomes.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
CAPÍTULO I.....	28
1. PROCESSO DE CERTIFICAÇÃO E AUTORECONHECIMENTO QUILOMBOLA	28
1. 1.2 Processos quilombolas em Alagoas	47
2. 1.3 Como a noção de “remanescente quilombola” se insere em Filú	49
CAPÍTULO II.....	57
2. COMUNIDADE FILÚ: NARRATIVAS, ORIGEM E REDES DE SOLIDARIEDADE	57
3. 2.1 História, espaço e territorialidade na comunidade Filú	57
4. 2.2 Organização social e solidariedade	73
5. 2.3 Filú e suas particularidades vivenciadas: educação, religião e saúde.	86
CAPÍTULO III.....	100
3. ALBINISMO ENTRE OS FILÚ COMO FENÔMENO DEMARCADOR DE FRONTEIRAS ÉTNICAS.....	100
6. 3.1 Fatores que podem ter proporcionado o alto índice de casamentos endogâmicos na comunidade Filú.	104
7. 3.2 Compreendendo o albinismo em Filú através de sua genealogia	110
CONSIDERAÇÕES FINAIS DESTE TRABALHO, MAS INICIAIS PARA FUTURAS PESQUISAS.....	127

INTRODUÇÃO

Inicialmente, buscarei contextualizar o percurso para chegar a esta temática da qual sou, ao mesmo tempo, pesquisadora, espectadora e agente social, pois, de certa forma, tive oportunidade de fazer parte do processo de reconhecimento da identidade quilombola de alguns grupos em Alagoas.

No final da minha graduação, em 2007, fui convidada pelo historiador Geraldo de Majella, então presidente do Instituto de Terras e Reforma Agrária de Alagoas - ITERAL, a participar do projeto *Mapeamento etnográfico das comunidades quilombolas de Alagoas*, que teve início no ano de 2008 e se estendeu até 2011. O mapeamento tinha, inicialmente, a proposta de descrever, por meio de relatório técnico, os principais problemas e os avanços sociais que, teoricamente, poderiam ter ocorrido em 3 anos de certificação nas 23 comunidades registradas pela Fundação Cultural Palmares-FCP. Não chegava a ser um laudo, mas um relatório informando a situação social de cada grupo visitado.

De acordo com a antropóloga Ilka Boa Ventura Leite (2005), nas últimas décadas aumentou a demanda por atividades no cenário da antropologia, pois “inúmeros grupos de trabalho passaram a considerar a questão dos laudos, ainda que indiretamente, como um desdobramento inevitável das pesquisas e como parte de um processo de aprofundamento e especialização em alguns temas de relevância social e política” (LEITE, 2005, p. 15).

O mapeamento realizado em Alagoas tornava-se um trabalho de desdobramento antropológico para suprir uma demanda social dentro de uma necessidade política, a serviço de uma instituição do estado. Esse tipo de trabalho, no entanto, está contextualizado dentro de uma realidade profissional, que vem se desenvolvendo nas últimas décadas no campo semântico da Antropologia, a exemplo dos laudos.

A crescente importância da questão de laudos – principalmente os que envolvem sociedades indígenas, populações tradicionais e impactos sócio-ambientais e de projetos de desenvolvimento. Largamente discutido e problematizado, o papel da perícia antropológica inclui desde patrimônio cultural, questões fundiárias, direitos humanos, justiça, saúde e medicina, passando por políticas públicas, território, nação, etnicidade, violência, conflitos e religião, até movimentos sociais, preconceito racial, gênero, infância, adolescência e pesquisa de campo (LEITE, 2005, p. 15).

O meu papel no início do projeto foi realizar o registro fotográfico desses grupos étnicos, assim como auxiliar o antropólogo Christiano Marinho Barros no que fosse necessário durante a elaboração dos trabalhos em campo e nos relatórios. Atuei, assim, como uma espécie de assistente de pesquisa, trabalhando com registro de fotografia. Naquele momento, também dedicava-me a uma monografia que tinha como temática a representação da violência para crianças no grupo Sururu de Capote, em Maceió. Porém, a minha aproximação com essas populações quilombolas por meio do mapeamento acabou me encantando e me afastando do tema inicial.

Um pesquisador importante que também trabalhou nesse mapeamento foi o historiador e escritor Dirceu Lindoso, o que me possibilitou uma aproximação com sua produção sobre a história do Quilombo dos Palmares.

O resultado de tudo isso foi transformar a experiência dessa pesquisa de mapeamento no meu novo tema de monografia, que recebeu o título de *Processo de autorreconhecimento e certificação de comunidades negras em Alagoas* (SILVA, 2011). O trabalho consistiu numa etnografia, na qual descrevi o processo de implementação de políticas reparadoras em grupos tradicionais e a inserção da equipe do ITERAL, enquanto uma instituição governamental, nesse campo. Durante a realização desse mapeamento, tivemos oportunidade de conhecer, além das 23 comunidades já certificadas oficialmente, mais 42 que entraram com o pedido de certificação junto à FCP a partir de 2008. Atualmente, o estado de Alagoas conta com aproximadamente 65 grupos certificados e uma população em estudo, totalizando 66 grupos étnicos afrodescendentes, também denominados comunidades quilombolas pelo estado².

Produzimos materiais como o relatório, mil fotografias digitalizadas e mais de 200 horas de entrevistas filmadas e gravadas em formato digital mp4, aproveitando o contexto de investigação e a riqueza de dados etnográficos registrados entre 2008 e 2011.

Durante esse trabalho de mapeamento, registrei no caderno de campo várias observações, tanto das reações dos grupos com a nossa presença, como das nossas percepções com relação aos grupos, pois ao mesmo tempo que estávamos observando, éramos observados. Assim, observava questões relacionadas a ter subjetividade dentro da própria relação estabelecida com os pesquisados. Foi consultando esse banco de dados

² Informações consultadas no site do ITERAL, INCRA em 20 de junho 2014 <link>.

que desenvolvi minha monografia, na qual fiz uma análise buscando compreender a relevância social desse processo. Um dos pontos que me intrigavam durante o mapeamento era o processo político de reconhecimento dessas comunidades, ou seja, a certificação oficial junto a FCP, já que, em muitos casos, assim como em Filú, o processo de certificação oficial consistia em um fato que aparecia antes do processo de autoidentificação do próprio grupo.

Na maioria dos grupos, a identidade quilombola só começava a ser trabalhada ou a ser autoafirmada pelo grupo após um longo processo de socialização e interação com outros grupos, isso através de eventos como congressos, encontros, simpósios e, principalmente, nos eventos organizados pela FCP na comemoração do 20 de novembro, Dia Nacional da Consciência Negra, na Serra da Barriga, localizada no município de União dos Palmares – Alagoas.

O grupo étnico Filú, por exemplo, começou seu processo de autoatribuição em meados de 2004, passando-se um período de aproximadamente dois anos até receber o certificado oficial de quilombola. Houve um processo de interação e informação relacionado à sua identidade quilombola, que se fortaleceu através desses eventos citados anteriormente, assim como por meio das diversas visitas de organizações sociais, as quais identifico como agentes externos³ (categoria da qual também considero-me parte naquela época). Dentro dessa experiência histórica, o grupo começou a despertar para suas diferenças e a autoafirmar sua nova identidade, não apenas para essas organizações em nível estadual, mas diante de sua vizinhança local.

Em meados de 2008 conheci o grupo quilombola Filú, uma das primeiras comunidades a receber a certificação de quilombola em Alagoas. Após três anos de certificada, as mudanças prometidas constitucionalmente por meio do Decreto 4.887 de 20 de novembro de 2003 eram praticamente inexistentes. Não havia esforço prático por parte do poder público municipal, estadual ou federal para solucionar a diversidade de problemas existentes naquela população que se pudesse observar em ações concretas.

A comunidade Filú era um dos grupos mais carentes que já tínhamos visitado em Alagoas. Um dos principais problemas estruturais era a água, que também se tornava um

³ Considera-se “agente externo”, neste trabalho, todo sujeito ou instituição pública ou privada que por algum motivo tenha entrado em contato com as comunidades quilombolas, logo após o Decreto 4.887 de 20 de novembro de 2003.

problema de saúde pública. A precariedade das condições de vida era encontrada em vários contextos. Porém, o grupo chamou minha atenção pela quantidade de crianças albinas que encontramos.

Entre os anos de 2008 e 2010, os Filú foram um dos grupos com os quais mais entrei em contato, e pude descrevê-los em minha monografia através do filme etnográfico: *Filú em Lutar e Viver* (2011). Foi realizada uma etnografia focalizando características gerais dos Filu como grupo étnico. O objetivo era abordar o processo de certificação e autorreconhecimento, bem como descrever a percepção dessa nova identidade étnica nos vários grupos inseridos nesse processo político.

Em outubro de 2010, fui convidada por Nilda, filha da dona Terezinha, líder Filú, que reside em Maceió, para participar de uma “tapagem de casa”⁴ no povoado de Água Fria, município de Santana do Mundaú - AL. Aceitei o convite e passei três dias com o grupo. Aproveitei o acontecimento e realizei entrevistas, fiz registros fotográficos e filmagens desses momentos. Posteriormente, em 2011, resolvi produzir um filme etnográfico.

Atualmente, *Filú em Lutar e Viver* é utilizado como ferramenta metodológica e, de certa forma, como um banco de dados, através do qual também faço análise do discurso dos entrevistados na época e o comparo com o discurso atual. O filme também serve para observar a reação dos Filú que, há aproximadamente quatro anos, depois das mudanças e nas minhas idas ao campo, sempre me pedem para assisti-lo.

Assim como aqueles que pertencem ao grupo étnico Filú observaram suas mudanças pessoais e estruturais através do filme, também consigo perceber que passei por uma grande metamorfose, enquanto acadêmica, ao longo do percurso do primeiro ano do mestrado em antropologia social, quando recebi muitas contribuições teóricas e metodológicas que me impulsionaram para a mudança do meu projeto inicial de pesquisa, escolhendo, como campo a ser aprofundado, a experiência entre os Filú.

Esta dissertação, portanto, constitui uma etnografia sobre os Filú, grupo certificado como quilombola desde o ano de 2005, composto por 42 famílias, com

⁴ Construção de uma casa, na qual a estrutura é um entrelaçado de madeira, preenchida com barro. Geralmente, a matéria prima é encontrada ou retirada do próprio meio ambiente local.

população de aproximadamente 200 habitantes. É situado geograficamente no povoado de Água Fria – Sítio Boa Vista, município de Santana do Mundaú – região da Zona da Mata de Alagoas. Nesse contexto, minha atenção se voltou, principalmente, ao fato de que eles possuíam um alto índice de albinismo. Segundo Gardner e Snustad (1986) “O albinismo é uma doença com herança autossômica recessiva, sendo, portanto, necessário que ambos os pais forneçam o alelo recessivo para que o filho apresente o fenótipo albino”. Esse fenômeno considerado patológico se tornou, ao longo dos últimos anos, um marco diferencial na construção de sua identidade enquanto população quilombola.

Assim, trata-se de um estudo que leva em consideração compreender, principalmente, como o albinismo entre os Filú é percebido por eles mesmos. Também é focalizado como o albinismo é definido pela assistência médica e pela medicina ocidental. Esses dados serão complementares ao objetivo deste trabalho. O foco principal, no entanto, é observar os fatores sociais que estão relacionados a esse contexto biomédico, ou a esse fenômeno do albinismo, e como os diversos atores se observam e atuam em variadas situações.

Desse modo, desenvolvo um estudo que tem como objetivo compreender, dentro de uma orientação teórica e metodológica no campo da antropologia interpretativa, como se dão as relações sociais entre os quilombolas Filú diante do fenômeno do alto índice de albinismo que perpassa paradigmas de características negativas e estigmatizadas, as quais se transformaram, ao longo dos últimos anos, também em um elemento demarcador de suas fronteiras no processo político quilombola. Essa é a proposta a ser explorada nesta dissertação.

A metodologia traçada foi o levantamento bibliográfico, que nunca cessará nesse campo da antropologia: livros, artigos e dissertações que trabalham a temática quilombola em Alagoas e no Brasil. Também foram investigadas fontes de algumas matérias de jornais que falam sobre o grupo Filú. Faço uso de fontes eletrônicas como sites e blogs que abordam a temática quilombola e o albinismo. Considero também o documentário etnográfico que fiz sobre o grupo, “Filú em Lutar e Viver”, assim como todo material videográfico e fotográfico que produzi, desde o primeiro contato em 2008 até as últimas visitas entre 2014 e 2015. Essas diferentes fontes são consideradas para essa investigação etnográfica.

Este trabalho também se valeu de conversas informais, entrevistas semiestruturadas e da história de vida dentro do processo de participação observante. Seus resultados contribuirão para uma reflexão, a partir da análise do discurso de seus atores sociais, sobre a forma como eles se percebem e são percebidos nesse processo por demanda de reconhecimento de uma identidade quilombola que faz parte de uma estrutura política de ações afirmativas voltadas a grupos tradicionais.

Escolhi como metodologia a observação participante, ou “participação observante”, como bem coloca a antropóloga Ruth Cardoso de Oliveira (1997). Esta última seria fruto de orientações teóricas não-positivistas que construíram novos paradigmas para a subjetividade do observador, uma vez que, de acordo com a própria autora, o antigo modelo de observação participante pregava a neutralidade do pesquisador.

Oliveira defende o equilíbrio entre as proporções, negando a neutralidade do pesquisador, mas admitindo que este precisa conservar o estranhamento; ou seja, “o resgate da subjetividade como instrumento de trabalho não deve ser justificativa para a indefinição dos limites entre ciência e ideologia” (OLIVEIRA, 1997, p. 103). Ainda concordando com Oliveira (1997), o encontro com o desconhecido, com quem se pode cultivar uma relação de alteridade, é que permite conhecer o modo de operar de sistemas simbólicos diversos, que são postos em movimento por esta interlocução, não se tratando do subjetivismo descontrolado invadindo o campo da reflexão racional, mas sim da natureza intersubjetiva da relação entre o pesquisador e seu informante. Uma entrevista, enquanto está sendo realizada, é uma forma de comunicação entre duas pessoas que estão procurando o entendimento.

Ambos aprendem se aborrecem, se divertem; e o discurso é modulado por tudo isso. (...) A relação intersubjetiva não é o encontro de indivíduos autônomos e auto-suficientes. É uma comunicação simbólica que supõe e repõe processos básicos responsáveis pela criação de significados e de grupos. É neste encontro entre pessoas que se estranham e fazem movimentos de aproximação que se podem desvendar sentidos ocultos e explicar relações desconhecidas (OLIVEIRA, 1997, p. 102 -103).

O velho modelo de observação participante (que supunha a neutralidade do pesquisador), conforme Oliveira (1997) se transformou em participação observante passando de adjetiva para substantiva e, desta forma, reinventa o movimento e a empatia como forma de compreender o outro, ou seja, a interpretação que se constrói sobre as

análises qualitativas não está isolada das condições em que o entrevistador e o entrevistado se encontram. A coleta de dados não é apenas um momento de acumulação de informações, mas se combina com a reformulação de hipóteses, com a descoberta de pistas novas que são elaboradas em novas entrevistas. Nessas investigações, o pesquisador é o mediador entre a análise e a produção da informação, e não apenas um transmissor, porque estas não são fases sucessivas, mas são como elos necessários. Nesse sentido, também concordo quando a antropóloga Silvia Carneiro Aguiar Martins (2014, p.2)⁵, afirma que a “subjetividade (enquanto experiência e percepção) e intersubjetividades (as experiências compartilhadas e percepções entre pessoas pesquisadas e o pesquisador) guiam o processo de pesquisa como um todo a partir do qual o conhecimento é criado.”

Sobre a análise de dados, composição e produção desta dissertação, também optou-se pelo uso do registro fotográfico, objetivando, nesse sentido, torná-lo instrumento de reflexão de aspectos etnográficos observados, destacando questões que poderiam contribuir para a pesquisa antropológica. A fotografia é utilizada no sentido conceituado pelo antropólogo Milton Guran (1992), que considera a fotografia em pesquisa como uma extensão da nossa capacidade de olhar e uma técnica de representação da realidade. A fotografia para Guran se expressa mediante uma linguagem própria e inconfundível que:

...pode ser o ponto de partida de uma reflexão antropológica, ou o resultado dessa reflexão. No entanto, jamais poderá se constituir na própria reflexão em si, já que a fotografia, por natureza, é eminentemente descritiva, sem prejuízo das suas dimensões simbólicas e opinativas. Ela descreve, representa ou até mesmo interpreta tudo o que pode ser visto, e somente isso, ficando fora do seu alcance à apresentação de conceitos, idéias e processos de raciocínio. (GURAN, 2004, 2005, p.2).⁶

Contudo, não há intenção, neste trabalho, de teorizar concepções dentro do campo da Antropologia Visual e das suas controvérsias. Acredita-se que cada dado tem sua relevância e que o uso de material imagético pode ser um complemento à narrativa escrita

⁵ Apresentação em Power Point, apresentado durante o minicurso no I Encontro de Ciências Sociais no Sertão Alagoano. Em Olhos D'Água das Flores – Alagoas, ICS-CIED-UFAL; entre 27 e 28 de setembro de 2014.

⁶ Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da USP – Universidade de São Paulo como parte integrante do relatório final de pós-doutorado (2004-2005), efetuado sob a supervisão da Prof. Dra. Sylvia Caiuby Noavaes, com apoio do CNPq.

dentro da apresentação dos conceitos apreendidos em campo nesse processo de produção de conhecimento etnográfico. Assim, entendo que esta etnografia é complementada através da visualização de dados imagéticos registrados em campo. Portanto, neste trabalho, o uso da fotografia é também uma forma de produção de conhecimento e representação, e não uma ilustração. Como bem coloca MacDougall (2009, p. 67),

[...]alguns diriam que as Fotografias, portanto, não constituem uma forma de conhecimento. Elas simplesmente tornariam possível o conhecimento, como dados extraídos das observações. Mas num outro sentido, estas são o que sabemos, ou soubemos, antes de qualquer comparação, julgamento ou explicação.

Diante do fato, considerando que foram capturadas dentro de um contexto de pesquisa e registradas através do olhar antropológico, Guran (2004, 2005, p. 3) afirma que:

[...]é de se esperar que tenha mais densidade de conteúdo, até porque o olhar do autor já está instrumentalizado pela disciplina, tendo sido treinado para localizar e destacar aspectos do mundo visível que ensejam ou atestam questões de relevância antropológica.

Assim, a própria experiência em campo e na produção do que foi observado e, posteriormente, na reflexão e na escrita do trabalho ou pesquisa, mostram que as fotografias possuem essa dinâmica de conduzir a abordagem para novas perspectivas sobre o contexto em que estão inseridos os “interlocutores” ou atores sociais. Portanto, concordo com Martins (2014) ao afirmar que o registro de dados etnográficos, inclusive imagéticos, estão claramente interligados a uma “subjetividade do pesquisador ou à interpretação e à representação do contexto cultural baseados na própria experiência do etnógrafo. O que pode estar relacionado ao que Martins denomina de “observação direta”, através da qual “há relação entre o ‘olhar’ do observador a partir da câmera e práticas performáticas dos pesquisados” (MARTINS, 2014, p.3).

Nessa perspectiva, concluo esta reorganização de ideias sobre uso da fotografia na pesquisa etnográfica como um “processo de produção de fotografia que perpassa por si mesmo, um objeto de reflexão e compreensão do imaginário social que as produziu, como o meio o qual foi produzida”, o que a autora denomina de texto visual e texto verbal. (MARTINS, 2014).

O percurso intermediário entre a coleta de dados e sua respectiva interpretação passou por várias fases, principalmente no que diz respeito à hipótese. Esta foi se transformando conforme a interação da pesquisadora com o grupo, dentro da incidência

de idas e voltas ao campo. Nesse sentido, compartilho também do pensamento do antropólogo José Machado Pais (2003) sobre a necessidade de penetrar no cotidiano através da pesquisa de dados qualitativos. Em seu texto sobre Culturas Jovens, o autor expressa que:

São as análises qualitativas dos usos do tempo que melhor permitem evidenciar a vida quotidiana como um domínio de possível emergência e desenvolvimento de tensões e conflitos, latentes ou abertos, entre éticas e estruturas tradicionais e novos horizontes sociais de realização individual. (PAIS, 2003, P.16).

Nesta dissertação são apontados aspectos culturais e sociais relacionados ao processo de certificação e autorreconhecimento do grupo Filú, no intuito de compreender como o grupo vem interagindo com sua nova identidade, dentro deste processo de política pública reparadora voltada a comunidades tradicionais. A pesquisa também busca focalizar como as comunidades vizinhas estão se relacionando com o grupo após o processo de reconhecimento da identidade quilombola. Nesses contexto, pretendo entender como e quando sua “etnicidade” é “ativada”, seja esta “uma construção social da descendência e da cultura, assim como os significados e implicações dos sistemas de classificação construídos a sua volta” (FERTON, 2003, p.12-14), considerando, simultaneamente, a realidade e a construção desta etnicidade dentro de uma abordagem do estudo de fronteiras étnicas (BARTH, 1998).

Levando em consideração a especificidade dos Filú, estes podem ser caracterizados pela incidência de albinismo, apontado pela biomedicina como uma patologia genética, que vem se fazendo presente há aproximadamente quatro gerações entre o grupo. Assim, acredito que a abordagem dessa questão consiste numa das principais contribuições deste trabalho para o campo da antropologia social.

Este trabalho será dividido inicialmente em três capítulos. O primeiro capítulo terá um foco nas discussões teóricas, buscando trazer os principais autores que trabalham com a ideia de quilombo como um campo semântico, que inclui definições antropológicas, administrativas e jurídicas e suas implicações ao longo do processo de implementação de políticas afirmativas. Tem como objetivo descrever o processo de autorreconhecimento e certificação das comunidades negras rurais, dentro de uma perspectiva teórica, histórica e contemporânea, partindo de uma estrutura macro, através da discussão nacional sobre o fenômeno quilombola, perpassando para as discussões sobre o processo quilombola no

contexto alagoano e, por fim, chegando a uma estrutura mais específica, que é descrever como a noção de uma identidade “remanescente quilombola” se insere entre os Filú.

No segundo capítulo, os Filú são abordados através de suas narrativas de origem, organização social e solidariedade. Será focalizado o mito de origem seguindo o discurso de seus interlocutores. Farei uma etnografia do contexto sociocultural do grupo, através de sua organização social, de suas atividades econômicas, situação educacional, a questão da terra, aspectos de religiosidade e de suas práticas culturais, levando à solidariedade entre seus membros. Este capítulo apresentará ao leitor a história da comunidade e sua situação contemporânea, e será a apresentação do campo etnográfico explorado.

O terceiro capítulo desta dissertação denomina-se “O albinismo, também, como um demarcador de fronteira étnica”, e busca trabalhar o processo de identidade e autoidentificação do grupo quilombola Filú, trazendo também, como ponto de demarcação de fronteiras, o albinismo. Sendo esse capítulo um dos mais relevantes para este trabalho, que tem como finalidade apresentar para o leitor não apenas a concepção do fenômeno do albinismo definida pela medicina ocidental, mas a própria noção da comunidade Filú sobre sua identidade étnica quilombola e como ela observa, concebe, constrói e define o fenômeno do albinismo e, sobretudo, como se utiliza deste para produzir fronteiras sociossimbólicas.

Levando em consideração o escasso número de estudos dentro da antropologia sobre o albinismo, busco trabalhos que estão ligados à biologia genética como referência bibliográfica sobre albinismo em grupos étnicos negros e indígenas no Brasil. Assim como em alguns países específicos do continente africano, usarei dados dos estudos de casos clínicos do próprio grupo Filú, que foram cedidos pelo professor e cirurgião plástico da Universidade Federal de Alagoas, Dr. Fernando Gomes.

As referências bibliográficas utilizadas para abordar a temática deste trabalho têm como base leituras obrigatórias dentro de abordagens da etnicidade e de políticas públicas reparadoras quilombolas, como as de autoria do antropólogo Alfredo Wagner de Almeida (2002, 2005), Ilka Boaventura Leite (2005; 2008), Eliane Catarino O’Dwyer (2005), José Maurício Arruti (2005), João José Reis (2005) e Clóvis Moura (1993). Assim também trabalhei com Steve Fenton (2003), Frederik Barth (1998), Thomas E. Skindmore (2012), Hobsbawn e Ranger (1997), Roy Wagner (2012), Marx Weber (1999), Dirceu Lindoso

(2007), Alexandrina Luz Conceição (2014), Maria Ester Silva (2010), entre outros autores e trabalhos, bem como dissertações e teses que foram surgindo ao longo do processo de realização e feitura deste trabalho.

CAPÍTULO I

1. PROCESSO DE CERTIFICAÇÃO E AUTORECONHECIMENTO QUILOMBOLA

Abro este primeiro capítulo da dissertação trazendo um pouco da discussão tanto histórica quanto contemporânea sobre a política pública afirmativa de reconhecimento e certificação de comunidades negras no Brasil, passando pelo processo de transição identitária contemporânea dos que recebem a denominação oficial de remanescentes quilombolas.

Para compreender o processo de certificação e autoreconhecimento das comunidades remanescentes de quilombos brasileiras, faz-se necessário um debruçar-se nos contextos histórico, político, social, cultural e jurídico. Nesse sentido, este capítulo tem como objetivo levar ao leitor uma dimensão mais ampla, macrossociológica, da questão, para melhor entendimento do contexto local.

Relatar o contexto das comunidades remanescentes quilombolas no Brasil, em Alagoas e, especificamente, na comunidade Filú, nos obriga a fazer um percurso principalmente histórico e social, em que estruturas sociais são intrinsecamente responsáveis pela camuflagem ou negação da história do negro brasileiro ao longo de séculos.

Ao mesmo tempo, este capítulo e suas pontuações também buscaram, diacronicamente, narrar as lutas, as ações sociais e políticas que foram travadas em nossa sociedade, incluindo entre esses sujeitos de ação a própria antropologia e seus profissionais que, assim como a comunidade Filú, não ficou estagnada: transformou seu ponto de vista, suas concepções e suas teorias. Nesse âmbito, queridos leitores, nós, enquanto antropólogos e pesquisadores, somos também sujeitos e interlocutores dessa etnografia.

1.1 DISCUSSÕES SOBRE O PROCESSO QUILOMBOLA EM ÂMBITO NACIONAL

Temos que relatar tal história, pois não foi dada a ela oportunidade de ser escrita e revelada; está na memória dos seus habitantes e caso não seja contada, morrerá no silêncio de cada um. A história do povo negro está guardada na memória individual de cada um, e é dessa forma que ela vai sendo passada de geração a geração. A memória do negro precisa ser escrita, estudada e revelada pelo olhar do negro. São eles que podem contar como vivem, quais são os sofrimentos, como cultuam seus deuses, como dançam ou como choram seus mortos. Só agora há a possibilidade de uma visualização dessa história, sem que ela esteja ligada ao processo da escravidão. (FERNANDES, 2006)

O reconhecimento de direitos históricos e constitucionais de povos tradicionais como remanescentes quilombolas, indígenas, populações ciganas, entre outros, vem acontecendo em âmbito nacional. Esse é o novo contexto social e jurídico que se apresenta através do processo de políticas públicas de reparação dos danos sociais e históricos em consequência da escravidão, ou melhor, da forma como se deu a abolição da escravatura em nosso país. Apesar de ter sido estabelecido durante a implementação da Constituição de 1988, é a partir dos anos noventa que tais políticas públicas começam a ser implementadas com mais vigor nas populações tradicionais do Brasil.

É necessário salientar a importância de cada ator social nesse contexto, pois uma série de mediadores também foi protagonista na construção de uma ideia de quilombo que justificasse os fins determinados no processo, fossem esses mediadores intelectuais, políticos, ativistas do movimento negro ou mediadores da ciência, como historiadores e geógrafos. As ações e decisões políticas realizadas durante aproximadamente duas décadas influenciam o cotidiano de centenas de pessoas, mudando a forma de se enxergar grande parte da população brasileira, autodenominada parda e negra, segundo o censo do IBGE do ano 2000.

Algumas personalidades políticas e intelectuais contribuíram para o progresso e o desenvolvimento dessas políticas públicas afirmativas em prol de um país mais democrático e relevante em dimensões históricas, políticas e, principalmente, sociais, o que nos possibilita uma visão sobre as diferenças ideológicas dentro deste processo.

Nesse sentido, as diferentes concepções ideológicas e as revelações do racismo interinstitucional dentro do próprio Congresso Nacional, conforme Carlos Moura (2008) dificultaram a criação da Fundação Cultural Palmares, que enfrentou dificuldades desde a criação do projeto de lei até sua estruturação. Muitas atitudes, segundo Moura, têm explicação nas convicções ideológicas que entendiam que o racismo no Brasil é fruto da pobreza negra. Para tais intérpretes, a discriminação, o preconceito e o racismo desaparecerão mediante uma justa distribuição das riquezas e rendas. Ou seja, a questão é social e não racial.

Porém, algumas figuras políticas foram responsáveis tanto pela institucionalização da FCP como pela criação de leis e emendas constitucionais em prol da questão negra no Brasil, dentre eles os (as) deputados (as): Benedita da Silva, Carlos Alberto Caó, Abdias Nascimento, Edmilson Valentim, Celso Furtado (Ministro da Cultura no governo Sarney, período da criação da Fundação Cultural Palmares), além da participação da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) com uma equipe de antropólogos militantes do movimento negro.

A própria criação da Fundação Cultural Palmares (FCP)⁷ pela lei nº 7.668 em 22 de agosto de 1988, proposta pelo Congresso Nacional e sancionada pelo então Presidente da República José Sarney, foi criada com a finalidade de promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira⁸ (Oliveira, 2008, p.41), além de organizar debates que contribuíssem para questões raciais no campo da cultura, das políticas públicas, e para a redefinição do papel do Estado brasileiro na luta contra o racismo que, segundo Carlos Moura⁹:

A consecução da Fundação Cultural Palmares (FCP) só ocorreu após muita luta e várias colaborações entre elas: a do Mestre em Direito Orlando Carielo pessoa que elaborou o primeiro projeto de lei e encaminhou ao Congresso Nacional, porém por pouco a proposta não foi mutilada pela Casa Civil na época. A proposta se firmou graças à firmeza de Celso Furtado em assegurá-la, e do apoio dos movimentos, porém o apoio dos movimentos não foi unânime, menos ainda, dos partidos políticos, dos intelectuais não-negros e estudiosos da questão social (MOURA, 2008, p. 12).

⁷ Uma das funções da Fundação Cultural Palmares é formalizar a existência destas comunidades, assessorá-las juridicamente e desenvolver projetos, programas e políticas públicas de acesso à cidadania.

⁸ OLIVEIRA, Marília, Artigo, revista Palmares, página 41, ano IV, n. 4, outubro de 2008;

⁹ Primeiro presidente da Fundação Cultural Palmares – FCP, no ano de 2001.

A tabela 01, em anexo, traz uma noção cronológica dos eventos, procedimentos e acontecimentos jurídicos, sociais e políticos que são importantes para uma compreensão mais ampla dos procedimentos legais através de leis, pareceres e decretos que foram se consolidando ao longo de décadas, em virtude do processo das comunidades tradicionais quilombolas.

Nesse sentido, a implementação de políticas públicas afirmativas ganha uma grande relevância em vários âmbitos da sociedade brasileira; contudo, acaba descontextualizando fatos da história oficial, trazendo mudanças estruturais no espaço político e, principalmente, social, no qual a história da população negra sofreu uma desconstrução e passou a ser reconstituída não por uma nova ótica própria, mas pela visão apenas do opressor. Observa-se que houve uma reestruturação na forma como esses grupos ou comunidades negras se viam e se reconheciam e em como, a partir dessas políticas afirmativas quilombolas, começaram a se autorreconhecer, a ter orgulho e a valorizar o que são, transformando, dessa forma, a maneira como os outros, ou seus vizinhos, lhes percebiam.

Porém, a primeira mudança de olhar precisa partir do próprio sujeito, no contexto específico da comunidade ou grupo étnico¹⁰, para que, então, este consiga alterar a forma como o “outro” lhe percebe. Constituem-se, assim, as diferenças entre o “nós” e os “outros”, passando pela conscientização de que não necessitam ser iguais, mas de que são essas diferenças que os tornam únicos. É na valorização e no reconhecimento dessas diferenças que a sociedade poderá aprender a se autorrespeitar e, conseqüentemente, a respeitar o direito do outro.

Nesse contexto, faz-se interessante trazer alguns fatos sociais e históricos que fizeram parte do cenário intelectual e político, através de autores como Laraia (1986), Clóvis Moura (2005), Abadias Nascimento (2010) entre outros que, apesar de não estarem dentro de um contexto contemporâneo da discussão quilombola, aparecerão neste trabalho, não com a pretensão de realizar uma análise desses eventos históricos, porque essa análise já foi realizada por autores muito bem gabaritados, mas sim, como uma forma de trazer ao leitor fatos sociais e históricos, objetivando uma compreensão mais clara do percurso feito por tantos atores sociais até chegarmos na atualidade, ou seja, no processo

¹⁰ A denominação de comunidade e grupo étnico será usada neste trabalho para definir as comunidades que se autoidentificam enquanto remanescente quilombola.

político e histórico contemporâneo a que esse trabalho se propõe.

Retomaremos um pouco a história para compreender o contexto situado acima. É preciso contextualizar o tempo e o espaço, quando e onde, como bem situa o Sr. Manuel Filú: *A escravidão era para pessoas dessa qualidade* - dizia, mostrando a cor de seu braço - *e que, por isso, tinha que fazer as coisas apulso. Se a comunidade Filú foi de escravos, foi dos mais velhos, não foi do meu tempo.*

Apesar de, nessa narrativa do seu Manuel Filú, a escravidão ser, aparentemente, coisa do passado, esse tempo deixou resquícios que persistem na herança social e cultural do povo “dessa qualidade ou dessa cor”. O trabalho escravo foi o eixo de sustentação econômica do Brasil por aproximadamente quatro séculos. Porém, a forma como se contextualizou a abolição da escravatura, há mais de 127 anos, deixou uma grande lacuna social, sendo a população negra a mais prejudicada. São esses afrodescendentes os herdeiros históricos e contemporâneos das consequências do processo escravocrata, como também da forma como se propagou essa libertação.

Os historiadores não conseguem chegar a um acordo com relação ao número de africanos que foram importados ao longo do processo de escravidão que imperou por séculos no Brasil. Conforme Clóvis Moura (1993), na América, o Brasil foi o país que teve a maior percentagem de escravos embarcados. Importamos perto de 40% do total de 9 500 000 (nove milhões e quinhentos mil) negros transportados para o Novo Mundo, seis vezes mais que os negros desembarcados nos Estados Unidos. Estima-se que no século XVIII, período de grande importação, entraram anualmente no Brasil em média 55. 000 (cinquenta e cinco mil) africanos. De acordo com o mesmo autor:

Pelos fins do século XVI, entre a produção de açúcar e o comércio de negros desde o princípio tão estreita vinculação que tudo que influía no aumento de canaviais e se multiplicaram os engenhos, neste mesmo século, os traficantes descarregavam uma média de cinco mil negros nas costas brasileiras, uma média anual de cinco mil negros. Nasceu assim o sistema escravista brasileiro, o mais sólido, recalcitrante e longo das Américas, segundo o evidenciam circunstâncias tais como a de ter sido o Brasil a última nação a suprimir o tráfico, a declarar livres os ventres e a abolir a escravidão (MOURA, 1993, p.10).

De acordo com os autores Lindoso (2007) e Fabiani (2005), chegando ao Brasil, após meses de viagem e vindos de vários países do continente Africano, falando diversos idiomas e dialetos, os africanos que, diante das precárias condições em que eram transportados, conseguiam chegar com vida, desembarcavam nos principais portos de

embarcação do país: Recife, Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia. A quantidade de escravos que era levada para cada porto dependia, principalmente, do tipo de atividade econômica que estava sendo explorada em cada região do país em diferentes períodos, como por exemplo, a cana-de-açúcar, o café ou a mineração. Os escravos eram enviados em maior quantidade aos estados que precisavam de maior número de mão de obra.

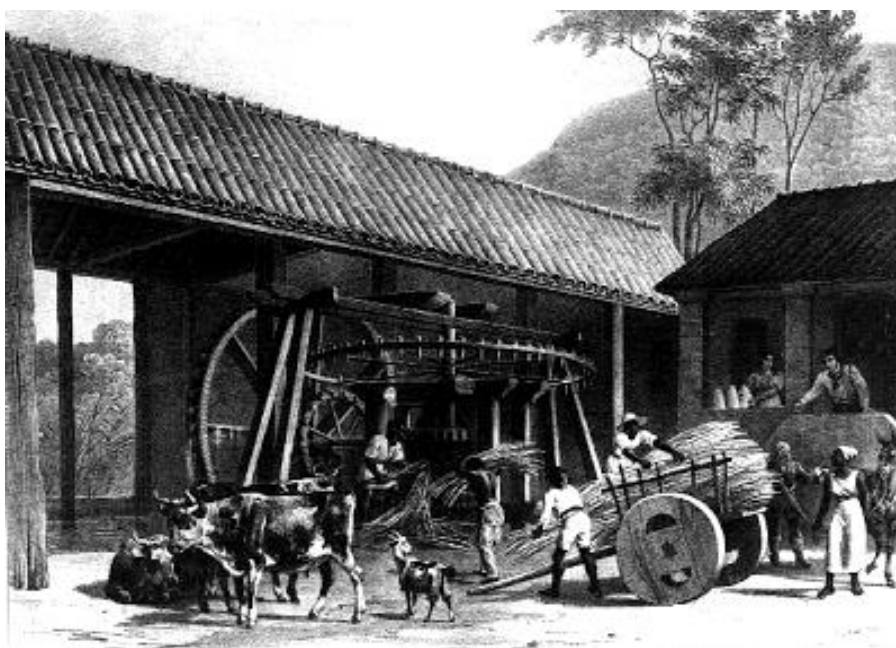


Figura 1: Trabalho de escravos em um engenho, onde a cana-de-açúcar era a principal cultura agrícola. Fonte: (IMPERIO BRASIL, 2014) ¹¹

Nunca saberemos com exatidão o número de africanos que adentrou no País, já que existiam variantes que podiam alterar a estatística oficial. Para Freitas (1990), somos obrigados a nos contentar com as lacunas e a desalentadora falta de documentação e informações, já que existe documentado apenas um lado da história. Isso nos leva a uma dificuldade em reconstruir uma realidade próxima àquela que foi vivenciada pela população negra nesse período histórico. Nesse sentido, concordamos com a Geógrafa Alexandrina Luz Conceição (2014) quando afirma que:

“O capital, aliado ao Estado, utiliza-se do poder da ideologia buscando apagar a memória do real, refazendo a função dos lugares na medida em que instrumentalizam ações para mascarar a realidade social por meio de ilusões,

¹¹ Disponível em: <http://imperiobrazil.blogspot.com.br/2012/02/escravidao-e-escravatura.htm>. Acesso em 20 de dez.de 2014.

mecanismos que têm como fim inverter o real fabricando uma história imaginária de efeitos sociais, econômicos e políticos invertidos. (CONCEIÇÃO, 20014, p.35)

Após a abolição da escravidão em 1888¹², parte da mão de obra cativa se juntou ao contingente de homens livres e libertos, enquanto outra parte permaneceu com seus senhores. A maioria se dedicara à economia de subsistência e à realização de pequenos serviços urbanos, conforme relata Clovis Moura (1993). Não houve uma valorização ou recolocação dos antigos escravizados, ou mesmo dos livres e libertos, durante o período escravocrata. Eles foram considerados desqualificados tecnicamente para a nova estrutura econômica capitalista que se implantara no Brasil por meio da expansão industrial inglesa e o trabalho assalariado. Nesse sentido, concordo com Moura quando afirma que:

Essa massa escrava, por outro lado, não ficou apenas concentrada em uma região. Foi distribuída nacionalmente, em proporções variadas, mas conseguiu estabelecer, no Brasil, uma sociedade escravista que durou quase quatrocentos anos. O trabalho modelou a sociedade brasileira durante esse período, deu-lhe o *Ethos* dominante, estabeleceu as relações de produção fundamentais na estrutura dessa sociedade e direcionou o tipo de desenvolvimento subsequente de instituições, de grupos e de classes, após a Abolição. (Moura, 1993, p.7-8)

O surgimento do mercado de trabalho, ou a ascensão do trabalho livre como base da economia, foi acompanhada por uma crescente população trabalhadora no setor de subsistência e em atividades mal remuneradas. Não existiu, dessa forma, nenhum tipo de redistribuição de renda. Esse processo será a raiz do futuramente denominado *setor informal*. No contexto, esses trabalhadores foram praticamente excluídos da conjuntura social que se apresentara na época e assim permaneceram por mais de um século após a abolição.

A ideologia da democracia racial tem suas raízes em teorias sociológicas, antropológicas e políticas. Um dos teóricos mais conhecidos e disseminador da ideia da democracia racial foi Gilberto Freyre (1933), que faz uma descrição densa da escravidão em sua obra *Casa Grande e Senzala*, suavizando a relação entre senhor e escravizado. Freyre descreve os escravos em cotidianos de afetividade, diferentes de situações repressoras e cruéis do trabalho compulsório nas casas e lavouras. Ele utiliza documentos para respaldar essas perspectivas que reforçam sua teoria.

¹² Segue em anexo o texto original da carta da abolição assinado pela princesa Isabel e o Diário oficial de 13 de maio de 1888.



Jean Baptiste Debret, Vendedores de Flores à Porta de uma Igreja. Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil, 1834. Fonte: (IMPERIO BRASIL, 2014).

Figura 2: Vendedores de Flores à Porta de uma Igreja. Viagem Pitoresca e Histórica do Brasil, 1834. Fonte: (IMPERIO BRASIL, 2014).



J. Baptiste Debret, O jantar, Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil, 1834-1839. Fonte: (IMPERIO BRASIL, 2014).

Figura 3: O jantar. Viagem Pitoresca e Histórica do Brasil, 1834-1839. Fonte: (IMPERIO BRASIL, 2014).

A miscigenação seria um dos principais fatores que possibilitariam o sucesso da democracia racial para Freyre (1933), tendo como fim, implicitamente, o embranquecimento da população negra brasileira, o que, de acordo com Laraia (1986), preconizou “soluções” para teorias como as de Nina Rodrigues (1956), que considerara o negro um problema patológico responsável pelo subdesenvolvimento do país, com afirmações de que “os negros existentes se diluirão na população branca e estará tudo terminado”. Na mesma linha está Oliveira Viana, que em sua obra *Evolução do povo brasileiro* colocou o negro como um problema que compromete a formação da nacionalidade. A “solução” do problema, para Viana, estaria na imigração de europeus para o Brasil:

O movimento imigratório não concorre apenas para aumentar rapidamente, em nosso país, o coeficiente da massa ariana pura, mas também cruzando e recruzando-se com a população mestiça, contribui para elevar, com igual rapidez, o teor ariano do nosso sangue” (VIANA, 1956, p. 175 apud LARAIA, 1986, p.161).

Para algumas vertentes intelectuais, assim como para Freyre, o problema do Brasil está no preconceito relacionado a diferenças de classes, e não a diferenças raciais; melhor dizendo, o problema do país seria social, não racial. Essa perspectiva foi compartilhada

em vários campos, porém, apesar da ideologia da democracia racial¹³, a discriminação na qual está implícita a exclusão social dos negros se refletiu de forma gritante ao longo de décadas, na grande desigualdade social, econômica e cultural existente entre brancos e negros. No Brasil, segundo as fontes levantadas neste trabalho, os negros ainda são os que mais sofrem com o preconceito racial e a discriminação em suas diversas formas, fundamentada na estrutura de produção e sistema de classe pós abolição, na qual prevaleceram princípios de inferiorização da população negra brasileira, preconizados por um arsenal de teorias racistas que foram incorporadas pela classe dominante e também pela classe dominada, que acaba assimilando o mesmo senso comum às ideologias impostas pela classe mais abastada.

Nesse sentido, o que se observa, até mesmo dentro de uma perspectiva mais lúdica, é que os heróis e ícones que se reconhecem no país são, em sua maioria, brancos. No entanto, temos “uma população composta por mais de 50% de pretos e pardos”, como frisa Fernandes (2006).

O referencial brasileiro de beleza é o branco, ou seja, ainda se busca um padrão europeu de beleza. A teoria do embranquecimento foi alimentada como uma das formas de ascensão social e econômica da classe negra. Como diria Oliveira Viana, seria a solução para melhorar o país.

Dentro dessa perspectiva, ousou trazer um exemplo de infância que sempre me inquietou: a lembrança lúdica de um programa infantil que foi a grande febre dos anos 80, o *Show da Xuxa*. Em uma visão mais pessoal da questão, nunca entendi porque as paquitas (espécie de ajudantes de palco da apresentadora Xuxa Meneghel) tinham como obrigação ser todas loiras. Após algum tempo, já nos anos 90, entrou em cena uma ajudante de palco negra, mas esta não era considerada paqueta, e era chamada de “Bombom”. Lembro que, na infância e adolescência, a ideia de ser “paqueta da Rainha dos Baixinhos” era castrada da possibilidade de sonhar de crianças ou adolescentes negras. A representação do negro nas telas de TV, assim como em outras representações

¹³ Este termo, *democracia racial*, é utilizado a partir da ideia das “três raças” como formadoras do Brasil. É interessante ler Freyre (1933), Damatta (1986) e Ribeiro (1995), pois expressam diferentes interpretações sobre a miscigenação que se deu no Brasil.

mediáticas, aparecia de forma muito sutil e discreta. Em relação a isso, trago a definição dada por Roberto Damatta (1986) sobre a democracia racial:

A democracia racial é categoria utilizada para descrever as relações raciais no Brasil e defendida por muitos, principalmente pelo poder dominante. Essa expressão denota a crença de que o Brasil escapou do racismo e da discriminação racial, por não existir explicitamente a segregação racial entre negros e brancos, como ocorre em outros países, mais especificamente nos “Estados Unidos que com os conhecidos refinamentos ideológicos, em sua legislação, eram pródigos em decobrir porções ínfimas daquilo que a lei chamava de “sangue negro” nas veias de pessoas de cor branca, que assim passavam a ser consideradas pretas, mesmo que sua fenotípia(ou aparência externa) fosse “branca”. (DAMATTA. 1986, p.47).

Em meados da década de 1950, a UNESCO financiou diversas pesquisas nesse contexto, estando à frente uma grande corrente de intelectuais, entre os quais se destacou o trabalho do sociólogo francês Roger Bastide (1959), com o projeto de pesquisa intitulado *O Preconceito Racial em São Paulo*, estudo que rendeu a publicação *Branços e Negros em São Paulo*, de Roger Bastide e Florestan Fernandes. “Bastide teve a sorte de criar uma verdadeira escola que iniciou a reanálise do problema do negro” (MOURA, 1988, p. 11).

Bastide (1959), com seus estudos, altera o panorama da realidade do negro no Brasil que, conforme Abadia (2010), vai além do circuito acadêmico, e sublinha alguns movimentos que, afastados das universidades e do poder político, marcam presença nas alterações constatadas, embora tenham permanecido por muito tempo à margem desse cenário intelectual e político, enquanto movimento negro.

A teoria da democracia racial foi um discurso difundido e internalizado, que estabelece o Brasil como modelo de boas relações sociais entre as diferentes “raças”, e que foi, inclusive, divulgado internacionalmente. Uma declaração redigida em Paris em 1950, na casa da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura - UNESCO, feita por uma série de especialistas afirma: “Nada prova que a mestiçagem,

por si própria, produza maus resultados no plano biológico. No plano social, os resultados bons e maus, que alcançam, são devidos a fatores de ordem social”¹⁴

De 1952 a 1956, em uma pesquisa aplicada por Marvin Harris, os resultados de testes aplicados renderam uma catalogação de grande quantidade de categorias para definir a cor dos indivíduos ou tipos raciais. Conforme Laraia (1986), os resultados apresentados surpreenderam também os cientistas sociais americanos que participaram do “Programa de Pesquisas Sociais do Estado da Bahia” pela Universidade da Columbia, pois estes viam o país como modelo de boas relações sociais e interracialis, de acordo discurso da democracia racial. Porém, com os resultados das pesquisas realizadas, constatou-se uma forte existência de preconceito racial.

O trabalho de Roberto Damatta (1991), associado à ideologia das três raças, aponta que alguns pesquisadores observaram que a maioria dos brasileiros não se via pelas lentes da discriminação racial, não prejudicava ou promovia pessoas baseadas no fator da raça. Graças a isso, enquanto a mobilidade social dos brasileiros poderia ser deduzida por vários fatores, como sexo e classe social, a discriminação racial seria considerada irrelevante. Porém, Damatta(1991) aponta para a complexidade do racismo brasileiro, que se caracterizaria não pela observação da origem ou descendência, mas, principalmente, pela aparência física e características como tonalidade da pele, tipo de cabelo, nariz, etc. Também há destaque quanto a situação de pobreza, por exemplo, que contribuiria para discriminação social.

Apesar do racismo no Brasil ser considerado, constitucionalmente, um crime imprescritível e inafiançável, infelizmente ainda se vive um “racismo velado”. Para Damatta (1986), “A mistura de raças foi um modo de esconder a profunda injustiça social contra negros, índios e mulatos, pois, situando no biológico uma questão profundamente social, econômica e política e deixava de lado a problemática mais básica da sociedade” (DAMATTA, 1986, p.46-47). Porém, outras vezes, o racismo está explícito aos olhos de quem consegue enxergar a realidade brasileira. Basta olharmos os índices sociais que mostram, literalmente, como está a situação de grande parte da nossa sociedade,

¹⁴ Declaração de 1950, in Raça e ciência - II. São Paulo, Perspectiva, 1972, p. 279-283 apud LARAIA, 1986, p. 164);

representada, em sua maioria, pela população negra. Nesse sentido, este trabalho está de acordo com Roberto Damatta (1986) quando afirma:

É mais, fácil dizer que o Brasil foi formado por um triângulo de raças: “negros, brancos e índios”, o que nos conduz ao mito da democracia racial, do que assumir que somos uma sociedade hierarquizada, que opera por meio de gradações, por isso mesmo, pode admitir entre o branco superior e o negro inferior, uma série de critérios de classificação. Assim, podemos situar as pessoas pela cor da pele ou pelo dinheiro. Pelo poder que têm ou pela feiúra de seus rostos. Pelos seus pais ou nome família, ou por sua conta bancária. As possibilidades são ilimitadas, e isso apenas nos diz de um sistema com enorme e até agora inabalável confiança no credo segundo o qual, dentro dele, “cada um sabe muito bem o seu lugar”. (DAMATTA, 1986, p.47).

A evolução dos estudos sobre o negro brasileiro é notória, assim como as mudanças vivenciadas pela própria população negra ao longo de aproximadamente 175 anos de abolição e 27 anos da implementação da democracia no Brasil. Em uma coisa os intelectuais e as diversas perspectivas devem entrar em consenso: só será possível transformar o ideal da democracia racial em algo real com o respeito à diversidade étnica e cultural. Sobre a questão, Roberto Damatta conclui que:

É claro que podemos ter uma democracia racial no Brasil. Mas ela, conforme sabemos terá que estar fundada primeiro numa positividade jurídica que assegure a todos os brasileiros básico de toda a igualdade: o direito de igual perante a lei! Enquanto isso não for descoberto, ficaremos sempre usando nossa mulataria e os nossos mestiços como modo de falar de um processo social marcado pela desigualdade (DAMATTA, 1986, p.47).

O processo quilombola, dentro dessa conjuntura de política pública afirmativa, representa mais que um dispositivo político: é um dispositivo jurídico e social. Para garantir sua execução e torná-lo, de fato, uma prática social, é necessário, além das leis, a prática desses direitos; ou seja, é preciso reivindicá-los. Nesse sentido, o preâmbulo da Constituição de 1988 tem os princípios fundamentais da República Federativa do Brasil, que estabelece:

Construir uma sociedade livre, justa e solidária; garantir o desenvolvimento nacional; erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais; promover o bem de todos sem distinção de origem, raça, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação¹⁵.

¹⁵BRASIL, Constituição. **Constituição [da] República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal. (1988).Disponível

Os anos 90 foram marcados pela mobilização através de ações públicas do movimento negro, em que vários seguimentos e atores sociais, entre intelectuais e políticos, incluindo a Associação Brasileira de Antropologia – ABA, objetivavam chamar a atenção dos diversos setores da sociedade brasileira para a injustificável desigualdade social entre negros e brancos ao longo de séculos. Os protestos e os conflitos ideológicos colocavam em pauta a existência ou não de discriminação racial no Brasil. Todos esses fatores contribuíram para colocar a democracia racial em questionamento. Nesse sentido, busca-se fazer uma ressignificação do termo *quilombo* perpassando o espaço e o tempo; aprofundaremos essa discussão a partir deste momento.

O termo quilombo não significa algo substancial para a Antropologia. A palavra é uma construção social que vem sendo significada e ressignificada a partir da produção dos sentidos. Em determinado período ela pode ser tomada de um jeito, talvez até negativo, mas em outro ela pode ser positivada, inclusive pelos próprios atores sociais que, a partir de um determinado momento, passam a se apropriar da ideia para reivindicar seus direitos enquanto quilombolas (O'DWYER, 2005; LEITE, 2005, BRASIL, 1988). Porém, até chegar a esse sentido contemporâneo do que é quilombo, o termo e seus significados foram moldados conforme a situação histórica, política e social de cada período. Dessa forma, o vocábulo é uma construção social que atravessa várias denominações ao longo dos séculos.

Partiremos da ideia de quilombo no sentido dado em algumas regiões da África, como o Congo, de acordo com Munanga e Gomes (2004) e Anjos (2006), os quais afirmam que a palavra tem origem na língua banto umbundo, falada pelo povo ovimbundo, e aproxima-se de termos como: “habitação”, “acampamento”, “floresta” e “guerreiro”. Na região central da Bacia do Congo, quilombo significa “lugar para estar com Deus”. Alguns antropólogos também apontam que, na África, “a palavra quilombo refere-se a uma associação de homens aberta a todos. Os membros dessa associação eram

em:<http://www.agu.gov.br/sistemas/site/PaginasInternas/NormasInternas/AtoDetalhado.aspx?>. Acesso em 20. jan.2015.

submetidos a rituais de iniciação, que os integravam como co-guerreiros num regimento de super-homens invulneráveis às armas inimigas” (MUNANGA e GOMES, 2004, p.71).

De acordo com o historiador Clóvis Moura (2001), costumava-se, no período escravista, pensar o quilombo como “refúgio de negros escravos fugitivos”. Dessa forma, a primeira noção de quilombo no Brasil surge em 1740, quando o rei de Portugal, em resposta à consulta do Conselho Ultramarino, define por *quilombo*: “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”. (LEITE, 2000, p. 7). Assim, tanto no Brasil como em outros países da América onde ocorreu o escravismo moderno, o quilombo tornou-se sinal de protesto dos escravos às condições desumanas em que eram obrigados a viver.

No contexto africano, quilombo não tinha o mesmo significado que aquele dado aqui no Brasil em meados de 1740, ou seja, o local onde se escondiam os escravos fugidos. A concepção africana, situada por Munanga e Anjos, estaria mais próxima da ideia de quilombo ressignificada entre os anos 70 e 90, na qual o quilombo teria sido concebido, também, como uma reunião livre e fraterna, com traços de solidariedade e convivência de homens e mulheres que se recusavam a viver sob o regime da escravidão, desenvolvendo ações de rebeldia e de luta contra o sistema que os oprimia.

O conceito de quilombo variava de acordo com o tempo e a necessidade da sociedade escravocrata. A existência de várias comunidades negras (principalmente rurais) era heterogênea em suas características e adversidades, tanto étnicas quanto sociais. Havia, inclusive, a realidade de coexistirem com Casa Grande, em decorrência da decadência da plantação de algodão e de cana-de-açúcar. Um exemplo é o caso do quilombo Frechal, no Maranhão, primeira comunidade quilombola reconhecida pelo governo federal, localizada a cem metros da Casa Grande. É um paradigma a ideia de que, para ser Quilombola, uma comunidade precisaria estar isolada, sem contato com a sociedade que a engloba. Esse cenário é bem distinto da realidade brasileira.

Paralelamente aos anos de escravidão acontecia também a luta dos negros escravizados pela liberdade. Muitos escravos, não conformados com as condições precárias e humilhantes a que eram submetidos, praticavam diversas tentativas de fugas e rebeliões e muitos cometiam suicídio. Por fim, aconteceu a formação de quilombos, dentre os quais, o mais importante foi o “Quilombo dos Palmares”.

Quilombos eram comunidades organizadas, onde os integrantes viviam em liberdade, através de uma organização comunitária aos moldes do que existia na África. Nos quilombos, podiam praticar sua cultura, falar sua língua e exercer seus rituais religiosos. O mais famoso foi o Quilombo dos Palmares, comandado por Zumbi, localizado no atual Estado de Alagoas, no início do século XVI e durou cerca de um século (MOURA, 2008, p.22).

Aqui também trabalharemos com a ideia de quilombo enquanto organização social, reafirmada por Frederic Barth (1998) na teoria da etnicidade, na qual o autor define quilombo como grupo étnico. Trabalharemos também com a ideia de resistência, já que é um fenômeno histórico que marcou o período escravista em várias regiões do país, tendo seu foco mais conhecido no quilombo dos Palmares, localizado no município de União dos Palmares, no século XV pertencente à capitania de Pernambuco, mas contemporaneamente ao território alagoano.

A discussão sobre quilombos no Brasil é longa e complexa. Entre os anos 70 e 80 do século XX, o conceito de quilombo foi recolocado no contexto nacional da abertura política que inspirou revisões da história nacional e regional, de “descoberta” das comunidades negras rurais e de constituição do movimento negro da atualidade. Nesse contexto, o termo quilombo amplia-se e ganha um sentido político e jurídico e passa a ser usado para se referir às comunidades negras rurais e às terras em que viviam (RATTS, 2000 apud MUNANGA E GOMES, 2006, p. 74).

Numa perspectiva mais contemporânea, o antropólogo José Maurício Arruti (2005) afirma que foi a partir de 1988 que vários eventos enfatizaram a situação social, cultural e econômica do negro na sociedade brasileira de forma geral. “Ainda não se tinha noção, nem se fazia qualquer tipo de discussão sobre a temática; ou eventos relacionados às comunidades negras rurais e remanescentes de quilombos; ou algo do tipo” (ARRUTI, 2005, p. 70).

De acordo com Abadia Nascimento (2010), a mobilização do movimento negro contribuiu progressivamente para sua crescente presença no espaço público e, graças ao engajamento desse segmento, abriram-se espaços para as demandas e debates concernentes à necessidade de formular políticas públicas específicas a essa parcela excluída da sociedade. Suas reivindicações eram fundamentadas pelo resultado de estudos, pesquisas e diagnósticos sobre a temática da desigualdade racial, que aparecem pioneiramente a partir de 1970.

Porém, é importante lembrar que além da reivindicação do movimento negro sobre a efetivação das políticas afirmativas, existia uma mobilização de pulso internacional e nacional que excitava esse processo de reconhecimento de comunidades quilombolas, como setores e segmentos da sociedade já mencionados acima, além de uma grande leva de antropólogos, bem como os demais povos tradicionais que participaram efetivamente de todo esse processo.

A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT, que entrou em vigor no país em 25 de julho de 2003, tornou-se importante instrumento internacional na defesa dos direitos dos povos indígenas e demais comunidades tradicionais do Brasil e da América Latina, como quilombolas e ciganos, dentre outros. Ela refere-se ao acordo internacional sobre povos indígenas e tradicionais em países independentes. Este documento oriundo da agência multilateral (OIT) e da Organização das Nações Unidas (ONU) trouxe para o ordenamento jurídico brasileiro algumas inovações com o fim de defender os povos tradicionais, resultado obtido após onze anos de trâmite no Congresso Nacional, como são destacados por Tito Cézar dos Santos (2004):

1- A questão da territorialidade, como fator fundamental de construção da própria identidade do grupo, que coloca sua trajetória de vida em face de sua adaptabilidade ao meio circundante e às formas de apropriação dos espaços, ditadas pelas oportunidades econômicas e de subsistência encontradas nos diferentes ecossistemas e pelos seus usos, hábitos e costumes, moldando em forma particular e única, tais espaços.

2- Quanto à territorialidade desses grupos, a ocupação da terra não é feita em termos de lotes individuais, predomina o uso comum. A utilização das áreas ocupadas respeita a sazonalidade das atividades, sejam agrícolas, extrativistas e outras, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade.

3- Ao longo do tempo, essas comunidades vêm resistindo às influências exteriores, procurando manter e reproduzir seus modos de vida característicos. Sua identidade se define, basicamente, pela experiência vivida e pelo compartilhamento de suas diferentes trajetórias históricas comuns, o que possibilita a continuidade do grupo.

4- Essas comunidades sofrem constantes ameaças de expropriação territorial, principalmente, quando as terras são férteis, e/ou possuem riquezas em recursos naturais e do subsolo. Todas elas, no entanto, apresentam necessidades, em especial o acesso à água e saneamento básico. Estas necessidades, por sua vez, só se mostrarão efetivas com um adequado trabalho de educação sanitária, sempre se preservando as características culturais da população.¹⁶

¹⁶ NERY, Tito Cézar dos Santos. **Saneamento:** ação de inclusão social. Estud. av. v.18 n.50 São Paulo jan./abr. 2004. p. 313-17, 2004.

Esses principais tópicos que constam na OIT/69 foram aqui frisados para contextualizar o processo. Diante desse contexto de demanda política, em 2003, o Presidente Luís Inácio Lula da Silva admite oficialmente que o Brasil tem uma grande dívida social e histórica para com seus afrodescendentes e assina o Decreto nº 4.887 de 20 de novembro de 2003, além de outras séries de providências que também foram tomadas para a implementação de políticas públicas afirmativas, com o intuito de trabalhar as desigualdades sociais estabelecidas no país ao longo de mais de um século pós abolição.

Nesse sentido, a luta de diversos setores da sociedade civil constituiu fator crucial para a efetivação das políticas afirmativas e reparadoras, objetivando diminuir a desigualdade racial, principalmente, da população negra do país. Subsidiou a cobrança para o cumprimento da lei, assim como a criação do artigo 68 do ADCT, que passou por várias críticas e oposições, levando mais de 20 anos para sua regulamentação, conforme (LEITE, 2008). Baseado no texto da Constituição de 1988, o artigo 68 explica: “aos remanescentes das comunidades quilombolas, que estiverem ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1998 ; LEITE, 2008, p.969).

Nessa perspectiva, também podemos enfatizar a definição de Arabela Campos Oliven (2007) para o conceito de ações afirmativas voltadas aos grupos discriminados nos vários setores institucionais da sociedade brasileira como “conjunto de políticas públicas para proteger minorias e grupos que, em uma determinada sociedade, tenham sido discriminados no passado”. (OLIVEN, p.30, 2007).

Diante da conjuntura jurídica e social, o termo quilombo foi ressemantizado pelos antropólogos através Associação Brasileira de Antropologia - ABA, que construíram uma nova definição para a palavra, que a tornaria mais justificável para determinados fins. Conforme Eliane Catarino O'Dwyer (2005), o termo quilombo ou remanescente de quilombo passa a ser utilizado para deferir direitos territoriais e, desta forma, reinventar novas configurações de reivindicação social.

Nesse resignificação, o termo “remanescente quilombola” ultrapassa a ideia de quilombo meramente como uma área delimitada e habitada por descendentes de escravizados. O documento construído pela ABA propõe uma nova forma de refletir sobre o termo quilombo, no qual é preciso, também, observar as comunidades a partir de suas práticas cotidianas, que se apresentariam, nesse novo contexto, como formas de resistência. Uma trajetória comum se construiria, nesse sentido, em suas experiências vivenciadas, sem a necessidade da estruturação de um espaço propriamente demarcado. Nesse sentido, a redefinição da ideia de quilombo elaborada pela ABA afirma:

Quilombo tem novos significados na literatura especializada, também para grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha conteúdo histórico, vem sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em regiões e contextos do Brasil. Quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de população estritamente homogênea. Nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados. Sobretudo consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e na reprodução de modos de vida característicos e na consolidação de território próprio. A identidade desses grupos não se define por tamanho nem número de membros, mas por experiência vivida e versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade como grupo. Constituem grupos étnicos conceituados pela antropologia como tipo organizacional que confere pertencimento por normas e meios de afiliação ou exclusão (O'DWYER, 1995, p.1).

Essa resignificação do termo quilombo pela ABA passa a simbolizar um grande avanço na história social do povo negro, assim como para a própria ABA que passa, a partir dessa conjuntura, a ser também ator social desse processo de políticas públicas afirmativa em prol das comunidades negras.

Para os movimentos sociais, em especial o movimento negro, seria um avanço no processo de luta e resistência em busca de cidadania visando reconhecer e garantir os direitos territoriais e sociais dos descendentes de africanos que foram escravizados posteriormente e aprisionados socialmente na teia da desigualdade e do pré-conceito racial. Para Leite, o sentido de “quilombo veio traduzir os princípios de liberdade e cidadania negados aos afrodescendentes, correspondendo aos dispositivos legais” (LEITE, 2008, p.969-970). Como também é enfatizado por O'Dwyer:

A partir da Constituição Brasileira de 1988, o termo quilombo, antes de uso quase restrito a historiadores e referido ao nosso passado como nação, adquire uma significação atualizada, ao ser inscrito no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) para conferir direitos territoriais aos remanescentes de quilombos que estejam ocupando suas terras,

sendo-lhes garantida a titulação definitiva pelo Estado brasileiro (O'DWYER, 2005, p. 92).

Nesse sentido, este processo quilombola contemporâneo foi moldado juridicamente, além da constituição de 1988, através do Artigo 68, principalmente pelo Decreto nº 4.887/2003, que revogou o anterior de número 3.912, de 10 de setembro de 2001¹⁷, e a regulamentação das terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos o que representa na prática um dos maiores desafios. Dessa forma, o novo Decreto traz inovações legais que estão diretamente ligadas aos direitos territoriais dos grupos étnicos, como é definido:

O Decreto nº 4.887/03, em seu artigo 2º e respectivos parágrafos, "comunidades remanescentes dos quilombos", identidade étnica, histórica e socialmente construída, bem como conceituou territorialidade negra, ambas compreendidas sob a ótica antropológica que propõe nova avaliação semântica, de forma a atender os desígnios e objetivos evidentes da Constituição. Confinados à invisibilidade jurídica, os quilombos alteavam a repressiva legislação colonialista e somente ganharam foros de legalidade um século após a abolição formal da escravatura; na vigente Carta Constitucional promulgada em 1988.¹⁸

As modificações na Lei asseguraram importantes conquistas para os grupos étnicos, como a implementação das inovações legais, o que trouxe para o Brasil um “novo ramo do Direito, o Direito Étnico” já implementado em outros países como Austrália, Nova Zelândia e América do Norte¹⁹. Sua principal inovação está na ação legal que reconhece a diversidade sociocultural e antropológica em seus princípios e normas, como “a proteção às coletividades indígenas e às comunidades remanescentes dos quilombos”²⁰. Assim, este trabalho se guiará pelo que traz o Decreto 4.887/2003 e buscará refletir como a Lei posta em prática poderá nos ajudar a trilhar caminhos mais justos e, dessa forma, fazer valer o verdadeiro sentido da palavra democracia. Claro que, tudo isso, através do contexto local da comunidade Filú, que teve sua realidade transformada a partir do Decreto 4.887/2003, que diz:

Quilombo são todos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais

¹⁷ Fonte: <http://www.palmares.gov.br/?p=19073>. Consultado em 19 de outubro de 2014.

¹⁸Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/revista/Rev_68/Artigos/Art_Maria.htm. Acesso em 21 de out. de 2014.

¹⁹Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/revista/Rev_68/Artigos/Art_Maria.htm. Acesso em: 21 de out. de 2014.

²⁰Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/revista/Rev_68/Artigos/Art_Maria.htm. Acesso em 21 de out. de 2014.

específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Nesse contexto e por todo esse processo, atualmente, conforme os dados apresentados pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)²¹ entre 2004 e 2012, foram certificadas aproximadamente 1826 comunidades quilombolas. Destas, apenas 121 conseguiram a titulação de suas terras. Porém o INCRA estima que existam mais de três mil comunidades quilombolas em todo o País. Foi esse contexto que consegui observar através das pesquisas bibliográficas e da própria pesquisa empírica durante a efetivação da minha pesquisa de campo e experiência com o mapeamento etnográfico de comunidades negras rurais do estado de Alagoas.

1.2 Processos quilombolas em Alagoas

Em Alagoas, o processo quilombola se dá, sobretudo, a partir do ano 2000 para as comunidades negras, principalmente rurais (mais especificamente em 2004, logo após o Decreto 4.887/2003). Claro que, como Alagoas é o território onde está localizado o maior núcleo de quilombo do Brasil, o Quilombo dos Palmares, tudo contribui para que o estado esteja no centro das atenções e presente no conteúdo histórico de muitos intelectuais que trabalham com a questão, de vários campos do conhecimento, como arqueologia, a história, a antropologia, a geografia, entre outros.

Dentre as principais personalidades que se debruçaram sobre o tema quilombo e a situação do negro em Alagoas estão Clóvis Moura, Dirceu Lindoso, Cristiano Barros, Edson Bezerra, Maria Ester da Silva, Sávio Almeida, entre outros. Algumas discussões foram apropriadas nesta dissertação, como: a tese de doutorado Maria Ester da Silva 2010; o relatório do *Mapeamento de comunidades quilombolas em Alagoas* (2010), de autoria do antropólogo Cristiano Barros; algumas obras do Dirceu Lindoso, como *Poder Quilombola em Alagoas* (2007) e *Razão Quilombola* (2011); alguns trabalhos de Clóvis Moura e, também, a minha monografia intitulada *Processo de Certificação e autoreconhecimento de comunidades negras em Alagoas* (2011), na qual fiz um relato de como se deu o processo quilombola em Alagoas, focando, principalmente, as primeiras 23 comunidades que foram certificadas no estado pela Fundação Cultural Palmares – FCP

²¹ Disponível em: <http://www.incra.gov.br>. Acesso em 10 de out. de 2014.

entre o período de 2004 e 2006.

O processo do Mapeamento etnográfico de comunidades quilombolas em Alagoas acabou sendo, então, meu objeto de estudo, nesse contexto do qual também fui protagonista. Em relação a ele, também me autodefino como um “agente externo”, pois, direta ou indiretamente, estive envolvida como estudante, pesquisadora e prestadora de serviço para uma instituição pública estadual, neste caso o ITERAL.

Quanto ao processo de certificação das comunidades negras em Alagoas, defino como *comunidades remanescentes quilombolas* as populações que se autorreconheceram e, através de reivindicação, foram certificadas oficialmente pela Fundação Cultural Palmares (FCP), bem como comunidades que estão em processo de certificação, as populações negras rurais e/ou urbanas que estão em processo ou reivindicação, ou as que ainda não se organizaram coletivamente para reivindicar o reconhecimento e o certificado oficial junto a FCP. É nesse sentido que defino neste trabalho população negra rural e quilombola.

Em 2004, a partir da criação do Decreto 4.887/2003, uma nova secretaria no estado de Alagoas é inventada pelo Governador vigente Ronaldo Lessa, para tratar das questões relacionadas aos grupos denominados quilombolas e às comunidades de terreiros. O novo órgão recebeu o nome de Secretaria das Minorias étnicas. A pessoa nomeada para ocupar os seus respectivos cargos foi o professor/historiador e ativista do movimento negro Zézito Araújo, e uma das coordenadoras foi a Cientista Social Elis Barros. Ambos foram responsáveis pelo processo de articulação das comunidades negras rurais e pela viabilização do seu pedido reivindicatório de autoreconhecimento para as primeiras 23 comunidades certificadas oficialmente pela Fundação Cultural Palmares.

A comunidade quilombola Filú, até 2004, assim como outras comunidades no estado de Alagoas, não tinha clara noção do que era ou vinha a ser “quilombola”. Muitos grupos, quando acionados através da pergunta: “O que é ser quilombola?” davam as respostas mais curiosas. Alguns diziam que “quilombola” vinha de “quilometro” ou de “carambola”. Dona Terezinha, quando entrevistada em março de 2008, nos respondeu: “*Eu não compreendo o que é quilombola (...)*”. Isto que não quer dizer que desconheçam suas origens, mas apenas que desconhecem a classificação estatal “quilombos”, que só poderiam conhecer por meio do contato com agentes externos, ao contrário da história da comunidade, baseada na transmissão oral entre eles.

Conforme Silva (2011), até o mês de julho de 2011, de acordo com a tabela do ITERAL, havia 65 comunidades certificadas em Alagoas. Segue nos anexos deste trabalho o quadro demonstrativo incluindo dados da certificação e a quantidade de famílias.

Em Alagoas, a principal atividade econômica contemporânea, tal qual no passado, é o plantio da cana-de-açúcar, tipo de agricultura de maior agregação da mão de obra das comunidades remanescentes quilombolas, tanto da região sul do estado quanto em outras regiões de Alagoas. Na da zona da mata, onde a comunidade Filú está localizada, a cana-de-açúcar ainda é a atividade que mais emprega pessoas, principalmente das comunidades quilombolas que se localizam nesse espaço geográfico, como as comunidades Serra dos Cachorros, Muquém e Jussarinha.

1.3 Como a noção de “remanescente quilombola” se insere em Filú

Neste ponto, utilizarei uma bela frase de Guimarães Rosa citada na dissertação de Fábio José Bechara Sanchez (2004), “Mire e veja: O mais importante e bonito do mundo, é isto: as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas - mas que elas vão sempre mudando. Afinam e desafinam.” E é nesse sentido de mudança, transmutação do ser, do eu, do tu e do nós, que consigo observar o grupo Filú. Situo essa comunidade como interlocutora de sua cultura dentro desse processo de políticas públicas afirmativas de transformação social no qual ela foi inserida a partir do ano de 2004, após o Decreto 4.887 de 20 de novembro de 2003, nesse novo contexto político brasileiro. Em relação a isso, concordo com Frederick Barth quando afirma que:

(...) a cultura está em um contínuo fluxo estruturado e expresso nas interações sociais entre os agentes, o que gera processos de transformação e variação cultural dentro de todos os grupos sociais. Assim, a etnicidade não pode ser reduzida a conteúdos culturais homogeneamente distribuídos nos grupos e transmitidos entre as gerações. A existência do grupo étnico está ligada a fronteiras criadas e mantidas por relações de poder e processos de controle, silenciamento e apagamento das experiências pessoais que fujam ao modelo cultural reificado como definidor dele (BARTH, 2005, p.15).

Até o ano de 2004, a comunidade Filú, assim como as demais primeiras 22 comunidades do estado de Alagoas que foram reconhecidas e certificadas enquanto

remanescentes quilombolas através do Decreto 4.887 /2003, não possuíam grandes diferenças entre si, todas poderiam ser observadas como comunidades rurais, com arsenal de déficit social, e que tinham como principal característica o fato de serem compostas, em sua maioria, por pessoas negras e pardas.

Os Filú, como citado anteriormente, foi uma das primeiras comunidades negras do estado de Alagoas que, através da colaboração da Secretaria Estadual das Minorias do Governo Ronaldo Lessa e junto à articuladora política Cícera Vital, se autorreconheceram e foram certificados pela Fundação Cultural Palmares. Seu processo de autodefinição se iniciou em 2004, mas seu reconhecimento oficial ocorreu em meados de 2006.

Conforme entrevista com Cícera Vital²², o trâmite do processo de certificação de Filú demorou mais tempo que nas demais comunidades quilombolas que fizeram a solicitação no mesmo período. Segundo Vital, eles passaram por uma análise mais criteriosa. Os Filú foram estudados por várias especialidades de médicos e profissionais, inclusive geneticistas, psicólogos, antropólogos e historiadores. Ela citou que foi coletado DNA da comunidade, o que comprovava a descendência biológica de Filú com seus antepassados escravizados. Essa informação levava Filú de uma categoria de grupo étnico enquanto “*organizational type*” (Barth, 2008), para uma categoria também biológica.

Durante entrevista em abril de 2014 com o médico e cirurgião plástico Dr. Fernando Gomes, questioneei sobre esse exame de DNA, e se ele tinha conhecimento da sua aplicação, já que fez parte das visitas ao grupo para estudar os albinos. Sua afirmação foi a de que nunca soube dessa informação, nem desse exame de DNA. A comunidade também não soube informar nada a respeito. Talvez o exame de DNA entre no mito existencial da comunidade, por que, até o momento, só se ouviu falar nele.

O relato de Cícera Vital pode fazer parte de um imaginário ou estar ligado a uma “ideologia étnica” de um determinado contexto histórico, em que a identidade desses grupos estaria diretamente relacionada a fenótipos ou à ancestralidade. Essa busca de comprovação, vinculada a um modelo de quilombo idealizado, já não corresponde à configuração contemporânea de comunidade quilombola defendida pelo decreto 4.887 de

²² Atualmente é coordenadora da ONG Irmão Quilombola, em 2004 era articuladora política do Governo Ronaldo Lessa. Sua entrevista foi realizada em outubro do ano 2010.

20 de novembro de 2003, assim como não corresponde ao conceito de grupo étnico de Barth (1998).

Apesar dos Filú terem se autoafirmado após o decreto citado, e do conceito de quilombola aqui defendido ser o de Barth (1998), o que está em jogo é sua identidade enquanto grupo étnico, dentro de uma concepção organizacional política e social. É preciso deixar em aberto a possibilidade da comunidade Filú, por sua localização geográfica e sua construção histórica de exclusão, ter feito parte, ou ser, literalmente, descendente de uma das “comunidades mocambeiras” (LINDOSO, 2007) que integravam o complexo do Quilombo dos Palmares entre os séculos XVI e XVIII (FREITAS, 1982). Acredito ser algo instigante, mas que, infelizmente, não poderei aprofundar neste trabalho.

A identidade étnica aqui considerada se encaixaria como fenômeno interétnico a ser refletido através do contato entre grupos ou indivíduos de procedência diferenciada, seja dentro de considerações raciais ou culturais, como afirma Oliveira (1976). Cardoso de Oliveira defende o conceito de grupos étnicos partindo da crítica que Fredrik Barth (1998) faz ao conceito de grupo étnico como “unidade portadora de cultura” para concebê-lo como uma unidade “organizacional”. É de acordo com esse conceito de grupo étnico, enquanto organização social, que Barth tece a crítica à definição de “grupo étnico” dada pela antropologia até então, da qual, para ele, a população necessariamente “não precisaria”:

Se perpetuar por meios biológicos; compartilhar de valores culturais fundamentais postos em prática em formas culturais num todo explícito; compor um campo de comunicação e interação; ter um grupo de membros que se identificam e são identificados por outros como constituintes de uma categoria distinguível de outras categorias da mesma ordem” (BARTH, 1998, p.189)

Contudo, a noção de quilombo ou comunidade remanescente quilombola chega ao Grupo Filú através do decreto 4.887/2003 que se regulamentou por meio do artigo 68 da Constituição Federal de 1988. Com o dispositivo do decreto, ocorre uma inovação com relação à “identificação étnico-histórica”, como critérios de identificação das populações negras, incorporando uma visão mais antropológica que “considera ser a afiliação étnica tanto uma questão de origem comum presumida, quanto de orientação das ações coletivas para destinos compartilhados” (LEITE, 2008, p.972). Dessa forma, a autodefinição é um

mecanismo acionado, dessa vez, sem a necessidade da presença de um antropólogo para reconhecer a inerência do grupo tradicional a uma identidade étnica.

Em tal contexto de autoatribuição da identidade quilombola, no qual se encaixam a comunidade Filú e outras comunidades negras em Alagoas, tornam-se fundamentais, como afirma Leite (2008), “(...) os exemplos provenientes das realidades locais para se perceber o que está em jogo nas diversas situações analisadas, suas dimensões, articulações, formas e realces” (LEITE, 2008, p. 67).

Conforme relatos dos próprios moradores, foi a partir de 2004 que o grupo Filú começou a ter uma maior interação com as pessoas de outras cidades. Essas pessoas, denominadas aqui também de “agentes externos²³”, são indivíduos que observam em Filú sua diferença ou alteridade, o que contribuiu para eles assumirem o discurso de nativos e se autoafirmarem enquanto remanescentes quilombolas, além também de se autoidentificarem, o que marcou o início ao processo legal de reconhecimento oficial. Barth afirma no livro *Grupos étnicos e suas fronteiras* com a primeira edição em 1969²⁴, que o olhar para a diferença cultural não depende mais de um observador externo que “contabilize as diferenças ditas objetivas, mas sim dos “sinais diacríticos”, isto é, das diferenças que os próprios atores sociais consideram como significativas (BARTH, 2000, p. 32-33 apud O’Dweyr, 2005, p. 93).

Porém, em Filú essas diferenças são observadas em primeiro lugar pelo olhar externo, como é o caso da articuladora política Cícera Vital, mas concordo com Barth quando afirma que são os próprios atores sociais ou interlocutores de sua cultura que vão dar significância a essas diferenças ou “sinais diacríticos”. Para o meu grupo de estudo, eles apontaram serem “morenos e brancos”, ou seja, pertencem a um grupo étnico onde os sinais significativos de diferenças estão principalmente no fato de serem parte de uma comunidade quilombola constituída por negros e albinos. Barth (2005) afirma que:

(...) devemos pensar a cultura como algo distribuído por intermédio das pessoas, entre as pessoas, como resultado das suas experiências. Ao terem experiências semelhantes e se engajarem mutuamente em reflexões, instruções e interações, as pessoas são induzidas a conceitualizar e, em parte, compartilhar vários modelos culturais. Um aspecto crucial das coisas culturais

²³ Denomino agentes externos as pessoas ou instituições que entram em contato com as comunidades negras rurais, e de alguma forma interagem, trazendo algum tipo de informação sobre elas. o movimento

²⁴ Apesar da primeira edição do livro *Grupos Étnicos e suas Fronteiras* ter sido lançado em 1969, neste trabalho uso a edição lançada em 1998.

é a forma pela qual elas se tornam diferencialmente distribuídas entre pessoas e entre círculos e grupos de pessoas (BARTH, 2005, p.17).

Segundo Cícera Vital, ao chegar pela primeira vez na localidade em que eles habitam, ficou surpresa porque os moradores se escondiam e, só após um tempo, o membro mais velho do grupo, o Sr. Mario, apareceu para conversar com ela. Foi sua primeira visita, na qual constatou que a diferença do grupo era refletida na forma como sobreviviam e interagiam entre si, além do “isolamento e da cor” (como ela informou), um dos fatores que mais lhe chamaram a atenção. Dessa forma, trago a fala do senhor Manuel Filú que enfatiza o momento da inserção da comunidade no contexto quilombola:

“Home”, do tempo que eu nasci, eu vim conhecer essa lei depois que “botaram” agente. Não, não eu nunca tinha “assistido” em nada. Aí dona Cícera trouxe essa lei pra gente. A escravidão era porque era dessa qualidade e tinha que fazer as coisas apulso. Se a comunidade foi de escravos, foi dos mais velhos, não foi do meu tempo. Porque teve gente que procurou a gente e botou a gente dentro dessa bondade, que nós não entendia disso, e foi Cícera Vital(...)”²⁵

Um ponto a ser observado, nesse momento vivenciado pelos Filú, é o que Roberto Cardoso de Oliveira (1976) chama de identidade e identificação. Sobre a identidade ele chama atenção para duas dimensões: a identidade individual (pessoal) e a coletiva (social); uma está correlacionada à outra. Dessa forma, é através da identificação dessa identidade social ou coletiva, quando se trata da expressão étnica, que os mecanismos de identificação devem ser apreendidos, tornando-se fundamentais porque refletem a identidade em *processo*. É por meio da reflexão desse processo, no caso do grupo Filú, que eles se identificam e são identificados, ou seja, é a “auto-atribuição e a atribuição por outros” (BARTH, 1998, 10-11). Nesse sentido é que podemos compreender a complexidade do fenômeno que está sendo observado, nesse caso, a identidade étnica do grupo particular.

Após a visita, a agente externa percebeu que o grupo Filú poderia estar dentro dos pré-requisitos discutidos na reunião junto aos vereadores sobre as características para se reivindicar a identificação enquanto uma comunidade quilombola. A partir de então, aciona a Secretaria das Minorias do Estado, criada pelo Governador vigente na época, para tratar das questões relacionadas aos grupos denominados quilombolas e as

²⁵ Manoel Filú. Entrevista realizada em Outubro de 2010

comunidades de terreiros. O novo órgão acabava de ser criado para trabalhar na demanda recém criada em âmbito nacional, que precisava ser aplicada também em âmbito estadual. Para Almeida (2008), as autodefinições dos agentes sociais representam não apenas as designações que são utilizadas para nomear as extensões que ocupam, mas para focalizar os fenômenos recentes, onde o “tradicional” é interligado a fatos do presente e às atuais reivindicações dos movimentos sociais.

Entre os Filú, o processo de autoatribuição de sua identidade étnica, em termos de reconhecimento oficial, é acionado após o contato com os agentes externos e, após essa relação, no contato com as informações de possíveis políticas públicas reparadoras. É no processo de interação nas reuniões e participações em eventos destinados a comunidades quilombolas que seus membros começam a se perceber e se auto-valorizar enquanto um grupo étnico quilombola. A partir daí, ocorre o que Cardoso de Oliveira (1976) denomina “sistema de oposições” ou “contraste” (p.5) entre eles e seus vizinhos. Podemos observar o tratamento que era dado aos Filú por seus vizinhos a partir da fala do Sr. Lourival Filú, quando calorosamente desabafa:

*Ser quilombola é uma honra boa para mim. As pessoas diziam: você é negro, mas pra mim nunca disseram. Mas tinha gente que dizia por aí: eu lá dou valor aqueles negros! Hoje tem gente que vive roendo. De primeiro, a gente vivia abandonado, eles não enxergavam a gente, era tudo esquecido!*²⁶

É nessa perspectiva reflexiva, diante do discurso do próprio sujeito de ação, que essa ferramenta da identidade quilombola em Filú será abordada. Tendo em vista que o objetivo deste estudo é compreender como os atores se interrelacionam dentro de uma categorização étnica. Nesse sentido, pode-se compreender que indivíduos inseridos nesse contexto operam dentro das relações sociais que se manifestam dentro de “significado[s] interiorizado[s] de mundo” Geertz (1978).

Como já foi dito anteriormente, a comunidade quilombola Filú, até 2004, assim como outras comunidades, não tinha noção do que era ou vinha a ser “quilombola”. O contato com o termo ocorreu cerca de seis anos após a expansão do processo de política afirmativa em tempo e espaço. Ao entrevistar novamente dona Terezinha em outubro

²⁶ Lorival Filú, primo de Dona Terezinha, trecho da entrevista usada no Filme Filú Lutar e Viver, 24', 2011, cuja entrevista, na íntegra, foi concedida à pesquisadora Sandreana Melo, em outubro de 2010.

de 2010, refaço a mesma pergunta que fiz em 2008 e pergunto: vocês são uma comunidade quilombola? Ela nos responde:

Quilombola? Nós somos sim! Agora que não somos daquela escravidão que era pra trás. Da vez que reconhecemos agora que somos dos quilombolas, somos tudo quilombola sim! Nós pertencemos a eles, porque somos tudo preto! Agora, que nós não os conhecemos; meu avô, nunca falou nisso. Nem meus avôs, nem minhas avós, ninguém nunca falou nada pra gente. Mas, nós fomos reconhecidos agora, depois de Dona Cícera Vital pra cá.

Se fizermos uma análise desse discurso de dona Terezinha Filú, podemos observar pontos interessantes dentro da discussão quilombola. O primeiro é quando ela afirma com muita firmeza que sua comunidade é quilombola: “*Quilombola? Nós somos sim!! Da vez que reconhecemos, agora, que somos dos quilombolas, somos tudo quilombola sim!*”. Fica evidenciado, em seu discurso, como a ideia de “quilombola” foi assimilada, apropriada e agora é afirmada pela comunidade, o que lembra a noção trazida por O’Dwyer (1995), Leite (2005) e Almeida (2002), quando abordam a “assimilação do termo quilombo pelo próprio grupo”. O segundo ponto interessante está na consciência de que são quilombolas, porque se reconheceram, mas que não são daquela escravidão de antigamente (“*Agora que não somos daquela escravidão que era pra trás*”), o que nos leva a compreender que conseguem fazer uma distinção entre o quilombo histórico e o quilombo contemporâneo.

O discurso de Dona Teresinha Filú nos leva à própria definição de remanescente quilombola reconstruída no texto constitucional. De certa forma, com sua simplicidade, ela nos traz o contexto da realidade de como a comunidade está situada dentro da conjuntura quilombola constituída por lei. Esta, numa perspectiva antropológica mais recente, concebe quilombos como grupos étnicos que existem ou persistem ao longo da história como um “tipo organizacional” (BARTH, 1998, 2000, p. 31), o qual não necessariamente evoca uma “identidade histórica” que pode ser assumida e acionada na forma da lei. De acordo com O’Dwyer (2005, p.15):

É preciso, sobretudo, que esses sujeitos históricos presumíveis existam no presente e tenham como condição básica o fato de ocupar uma terra que, por direito, deverá ser em seu nome titulada (como reza o artigo 68 do ADCT). Assim, qualquer invocação ao passado deve corresponder a uma forma atual de existência, que se pode realizar a partir de outros sistemas de relações que marcam seu lugar num universo social determinado.

Analisando essa mesma discussão, pode-se observar que quando Dona Teresinha fala “*Nós pertencemos a eles, porque somos tudo preto! Agora, que nós não os conhecemos*”, ela invoca e provoca duas questões: a primeira é que os Filú pertencem aos quilombolas, e esse pertencimento está dentro de uma conjuntura ao mesmo tempo histórica e contemporânea. Histórica por que esse “*eles*” pode estar voltado a uma herança, a mesma a que ela se refere quando diz “*da escravidão que era para trás*”. Contemporânea por que concebe quilombo como uma organização social, como bem enfatizou Fredrik Barth (1998, 2000).

A segunda questão invocada pelo discurso de Dona Teresinha aparece quando ela finaliza a frase “*Porque somos tudo preto mesmo!*”. Isto acaba estabelecendo a diferença entre o “*nós*” e “*os outros*”, sendo, nesse sentido, o fato da comunidade ser preta o grande diferencial e também um demarcador de fronteira do que vem a ser quilombola, dentro do campo da etnicidade.

CAPÍTULO II

2. COMUNIDADE FILÚ: NARRATIVAS, ORIGEM E REDES DE SOLIDARIEDADE

O segundo capítulo desta dissertação se baseará na história contada por seus próprios atores, assim como trará o contexto social, geográfico, histórico e político do grupo. Trabalhará com espaço e territorialidade, apesar de não ser o foco deste trabalho, por serem aspectos que se fazem necessários para compreender o contexto territorial não apenas de Filú, mas de como está se realizando o processo de demarcação das terras ditas “tradicionais” no estado de Alagoas. Neste contexto de territorialização, busco enfatizar a concepção da comunidade sobre o processo, buscando compreender suas motivações, para não entrar com o pedido de demarcação de seu território enquanto terras de quilombo.

Baseando-me na fala dos meus interlocutores, trabalharei o que será considerado um mito de origem da comunidade. Não é um ponto rico de detalhes míticos, como talvez eu gostaria, mas foi o pouco do que me foi possível absorver das memórias coletivas sobre a origem dos Filú. Este capítulo também trará para o leitor um pouco do cotidiano e da realidade vivenciada pela comunidade, como a dificuldade de permanecer na localidade por falta de estrutura e condições financeiras, que atinge principalmente os jovens. Aqui, também explorarei uma coletânea de imagens coletadas, em sua maioria, entre 2010 e 2014. O objetivo em apresentá-las é trazer à escrita deste trabalho uma outra linguagem que poderá fornecer novos significados sobre o que, como pesquisadora, vivenciei em campo. As imagens também possibilitarão acessar não apenas as falas, mas as expressões e faces dos meus interlocutores, dos quais aprendi a gostar, admirar e, acima de tudo, respeitar.

2.1 História, espaço e territorialidade na comunidade Filú

Sobre essas geografias absurdas e negadas pela historiografia oficial emerge a importância da narrativa onde o cuidado com o lembrar, seja para reconstruir um passado que nos escapa, seja para resguardar alguma coisa da morte dentro da nossa frágil existência humana aponta as possibilidades de ler as histórias que a humanidade conta de si mesma como expressão das diversas classes, e dos diferentes tempos que se objetivam na realidade (SILVA, 2013, p.110).

A comunidade Filú está certificada como quilombola desde o ano 2005. Situada geograficamente no povoado de Água Fria, Sítio Boa Vista, Município de Santana do Mundaú, localizada a 221 metros do nível do mar, na região da zona da Mata ou mesorregião leste de Alagoas (conhecida também como Microrregião Serrana dos Quilombos, formada por mais seis municípios, entre eles Santana do Mundaú, União dos Palmares onde está localizada a Serra da Barriga, Chã Preta, Pindoba, Ibategura, São José da Laje e Viçosa)²⁷.



Mapa 01: Mapa geográfico das comunidades quilombolas de Alagoas²⁸

A narrativa de origem da comunidade foi baseada na memória de seus interlocutores, já que não há documentação oficial ou escrita sobre a comunidade. Os cartórios das duas cidades mais próximas da comunidade Filú sofreram uma enchente em

²⁷ http://pt.wikipedia.org/wiki/Microrregi%C3%A3o_Serrana_dos_Quilombos; Consultado em setembro de 2014.

meados de 2010, o que impossibilitou a catalogação de documentos oficiais sobre o grupo. Quanto à Igreja, que seria um ponto para acessar possíveis documentos sobre a comunidade, esta também sofreu danos estruturais com a enchente. Além disso, os Filú não acessaram muito a Igreja. Seu contato com a igreja católica de Santana do Mundaú aumentou principalmente a partir do ano 2009, com a organização de uma missa pela articuladora política Cícera Vital.

Os documentos que consegui acessar sobre a comunidade foram: o documento da terra, a carteira de identidade e a certidão de óbito dos pais de D. Terezinha, o que possibilitou confirmar alguns dados sobre sua família, D. Maria José e demais irmãos. Dessa forma, a história do grupo será aqui contada a partir, principalmente, da narrativa de seus interlocutores.

Segundo Dona Maria José, *“desde que se entende por gente”*, sua família mora naquele espaço. Na época dos *“mais velhões, a situação era muito difícil”*, e a comunidade trabalhava no alugado²⁹ para poder sobreviver. Quando não estavam prestando serviço - geralmente aos vizinhos, que na maioria das vezes possuíam um poder aquisitivo maior -, costumavam cultivar o pouco de terra que possuíam e que atualmente pertence à sua geração. O tipo de agricultura praticada por seus antepassados era a de subsistência: a plantação da mandioca, do feijão, do milho, entre outras culturas, que serviam apenas para alimentar o grupo. A banana prata e a laranja sempre foram as fontes de renda principais e era em sua produção que a comunidade baseava sua agricultura comercial.

A sobrevivência com a comercialização dessas duas frutas é algo que vem atravessando gerações. Segundo Dona Maria José da Conceição, no tempo dos “velhões” como ela denomina as pessoas mais antigas, era tudo muito difícil. Seus avós paternos, José Francisco da Silva Filú e Maria Tertulina da Conceição, bem como os avós maternos, sobreviviam do trabalho alugado: *“um dia no alugado para comer”*, como enfatiza Dona Terezinha. Além do trabalho alugado, os moradores de Filú prestavam serviço nas usinas localizadas próximas à cidade de União dos Palmares.

Os moradores de Filú não sabem informar há quanto tempo moram naquela região, mas suas memórias conseguem chegar até seus bisavós, que sempre moraram no

²⁹ Quando um agricultor vai prestar seus serviços e usa como base a diária. Seria como alugar por dia a sua mão de obra, para outras pessoas.

local. Dessa forma, juntos (eu enquanto pesquisadora e os atores sociais), calculamos sua presença naquele espaço em algo em torno de aproximadamente 180 anos ou mais. Nosso cálculo foi baseado na idade das quatro gerações que, desde então, moram no povoado conhecido como Água Fria, mais especificamente no Sítio Boa Vista. De acordo com Dona Terezinha Isabel da Conceição (57 anos), seus antepassados *“chegaram naquela região e se estabeleceram no alto daquela serra e ali nasceram, cresceram e alguns já faleceram”*.

A origem do nome Filú, conforme relado por D. Maria José da Conceição Filú (64), irmã de D. Terezinha, uma das mulheres mais velhas da comunidade, nasce a partir de um apelido dado ao avô paterno, o Sr. José Francisco da Silva, que ficou conhecido por Filú. De acordo com ela, *“na época dos antigos, costumavam chamar meu avô de Filú e por Filú ficou”*. E, dessa forma, toda a sua descendência passou a ser conhecida como Filú.

A comunidade até o momento conta com, aproximadamente, 42 famílias. São 200 habitantes que vivem em um sistema comunitário e compartilham uma identidade étnica de remanescente quilombola, como já mencionado. Antes dessa nova identidade étnica, o grupo se considerava apenas uma comunidade agrícola. Porém, seus vizinhos sempre os viram como diferentes, por ser um grupo no qual mais de 90% das pessoas possuem pele negra. Filú pode ser classificada como uma comunidade negra rural, porém a categoria de comunidade negra, até 2004, não era algo desejado, já que a denominação “negro ou negra” estava relacionada a formas pejorativas de tratamento.

Em entrevista em outubro de 2010, o Senhor Lorival Filú afirma que as pessoas tinham preconceito com a comunidade: *“Antigamente, parecia que a gente era abandonado, esquecido, com que a gente não existisse, era como se fosse invisível. Tinha gente que dizia eu dou lá valor aqueles negros. Tinha gente que dizia por aí, mas, agora vivem tudo roendo...”*. No mesmo contexto, Emerson (Neninho), na época com 12 anos, também relata que *“as pessoas ignoravam a comunidade, chama de raça, maltratava. Mas agora eu gosto de ser quilombola!”*

Em entrevista a um dos vizinhos próximos da comunidade Filú, o Sr. Adelino da Silva (50 anos), agricultor que mora há dez anos no mesmo povoado, ele afirma que *“a comunidade sempre foi bastante desconfiada, não se aproximava muito, eram pessoas de poucas palavras, mas sempre foram pessoas muito honestas e trabalhadoras”*. Segundo

ele, antes de se mudar para o local no qual hoje habita, as pessoas ficavam desdenhando dele e de sua família e perguntavam: *Vocês vão morar perto “daqueles negros”?*

O que se pode observar é que, apesar de tão enfatizada a categoria “negro” pelo próprio movimento negro e pelas políticas públicas afirmativas, nas comunidades remanescentes quilombolas em Alagoas, especificamente em Filú, a denominação vinha sobrecarregada de estigma e preconceito até 2004. Quando entrevistamos as pessoas mais velhas de várias comunidades durante o período do Mapeamento etnográfico de comunidades quilombolas, entre 2008 e 2011, inseri a pergunta: como você prefere ser chamado, de negro ou moreno? A maioria respondia que *gostava de ser chamado de “moreno” porque era um sinal de respeito*. Nesse contexto, a categoria “negro ou negra” passa a ser ressignificada, especificamente nessas comunidades alagoanas, a partir do processo de certificação e reconhecimento desses grupos, iniciado pelo Decreto 4.887/2003.

A ressignificação de um termo não é algo imediato; o processo é lento, principalmente por se tratar da zona rural e de grupos afastados de grandes centros regionais, como Maceió e Arapiraca. As informações demoram a chegar, a ser processadas e reconhecidas pelas pessoas. Se observarmos bem, não é tão simples passar sua vida inteira sendo chamado de “moreno” quando alguém quer elogiar, dizer algo nobre sobre sua pessoa, e de “negro” quando as pessoas querem lhe denegrir, acabar com sua moral ou honra. Mas, de repente, as coisas se modificam e ser “negro” ou, principalmente, legitimar-se enquanto negro, torna-se algo positivo. A própria categoria do “ser negro”, assim como o albinismo em Filú, passaram por uma positivação nesse processo de política pública afirmativa dos últimos dez anos.

Podemos observar que os intelectuais da área e os militantes ou ativistas do movimento negro chamam tal situação de racismo velado, o que acaba sendo um antagonismo diante do discurso dos próprios quilombolas, pois, a partir das falas das pessoas mais velhas, pode-se perceber que estas acreditam tratar-se de uma forma de respeito ser chamado de moreno, uma forma de consideração. Nesse sentido, o “ser moreno” ou “ser negro”, dentro de um processo político e histórico, passa a ser moldado e transformado, ganhando novo ou novos sentidos, assim como a palavra quilombo, que ganha um sentido social a depender do contexto. Então, a categoria “moreno” pode ser analisada como algo decorrente de um sistema racista mascarado, mas também pode ser

compreendida pelos próprios atores sociais desse processo como uma expressão de boas intenções. Mesmo que os estudos e a própria realidade empírica nos mostre que a categoria “moreno” não foi algo positivo, mas sim uma grande falácia, o que importa é como os interlocutores percebem isso.

No filme *Lutar e Viver*³⁰ observei uma fala de dona Terezinha, que já chegou a gerar risadas em alguns congressos ou apresentações, pela contradição em que ela se coloca quando eu questiono como ela gosta de ser chamada (de morena ou negra). Ela responde muito firme: *“Oxe pode me chamar de negra, morena, pretinha que nem um carvão que eu sou mesmo, não tem problema comigo não, que eu sou morena mesmo e negra!”* Então eu pergunto, mas a senhora já foi chamada assim (me refiro à denominação negra) por alguém? Ela responde: *“Não, graças a Deus, até aqui não!”*. Nesse mesmo contexto, seu Lourival Filú³¹ também afirma: *“Ser quilombola é uma honra boa para mim, mas já ouvi falar que as pessoas por aí falam ‘você é negro’! Mas, pra mim nunca falaram nada disso não! Mas eu vejo, por aí já falaram ‘você é negro’.., mas eu não fico nem aí, não...”*

Podemos observar que no primeiro discurso de Dona Terezinha ela demonstra não se importar em como as pessoas vão chamá-la, podendo ser de negra, de morena ou de pretinha, o que realmente ela é. Porém, se pergunto se alguém já a chamou de “negra”, ela exclama rapidamente que “graças a Deus não!”, apesar de ser uma pessoa politizada da comunidade. A questão não é que ela não saiba de sua identidade: ela tem consciência de que é negra, preta ou morena e de que está inserida em qualquer uma dessas categorias. O problema é que ser chamada de “negra” por outra pessoa, tanto para Dona Terezinha como para outros habitantes das comunidades remanescentes de quilombo em Alagoas, representa uma falta de respeito. Se alguém a tivesse chamado assim, isso seria interpretado como pejorativo. Claro que esta é uma análise a partir do discurso desses atores, mas é algo recorrente nas diversas comunidades quilombolas que tive oportunidade de visitar e entrevistar.

Algo semelhante ocorre no discurso do senhor Lourival quando ele diz que já ouviu falar por aí, mas que na frente dele ou para ele diretamente ninguém nunca falou. Em seu tom de fala, acaba demonstrando o pesar que sempre foi, ou que é, ser chamado

³⁰ Localizada no Filme *Lutar e Viver* 2011 – no tempo 09’: 58”.

³¹ Localizada no Filme *Lutar e Viver* 2011 – no tempo 11’: 15”

de negro. Isso fica perceptível quando ele afirma que já não se importa, não está “nem aí”. Porém, o que observei nesse mesmo discurso é que a categoria “quilombola” vem com uma apropriação positivada pelo seu Lorival, de tal forma que ele se sente honrado. Na fala do Emerson também há a afirmação: “*Mas agora eu gosto de ser quilombola*”.

O “ser quilombola” ou essa identidade étnica, no contexto empírico vivenciado pelo Grupo ao longo de décadas, representa algo muito importante para eles, que abandonam um arsenal de categorias pejorativas. Estas aparecem em expressões como: “aquela raça”, “aqueles negros”, “aquela *mundiça*”, etc. Até de “podres” já foram chamados por alguns vizinhos que, por ignorância, os classificavam assim, devido ao alto índice de albinos (para algumas pessoas da vizinhança o albinismo era considerado uma doença altamente contagiosa).

O preconceito racial foi um dos tipos de segregação vivenciados pela comunidade. Como bem colocou o Sr. Lourival em uma de suas falas acima citada, “*a gente era esquecido, parecia que não existia, era invisível*”. A invisibilidade em Filú pode estar relacionada ao seu fenótipo, à própria forma como eles se viam, mas o campo vem trazendo outras possibilidades, dentre elas a mobilidade social e econômica conquistada pelo grupo. Este ponto será aprofundado logo adiante.

Durante toda a existência da comunidade Filú, a grande maioria dos habitantes residiram e ainda residem em construções de taipa. Atualmente, existem apenas cinco casas construídas em alvenaria, e entre essas construções estão as casas de algumas pessoas que migraram para o estado de São Paulo. O grupo passou várias décadas ‘isolado social e espacialmente’³² da maior parte de sua vizinhança local e de um contexto mais ampliado de instituições governamentais, fossem elas municipais, estaduais ou federais.

Sua interação com pessoas externas à comunidade, até 2003, baseava-se nas relações de trabalho e de trocas durante as feiras na cidade de Santana do Mundaú e/ou União dos Palmares, onde iam comercializar a banana prata e a laranja lima, ou comprar alimentos, roupas e produtos de limpeza.

O contexto social da comunidade Filú nas décadas anteriores a 2010 não foi dos mais favoráveis. Em contato com um de seus vizinhos, o Sr. Raimundo - agricultor e dono

³² Quando relato que estava isolado socialmente me refiro ao fato do grupo não conseguir interagir com sua vizinhança e por falta de condições financeiras, dos transtornos das estradas e da própria distância. Não existia muita mobilidade, assim como eram pouco acessados.

de um caminhão pau de arara, que atualmente transporta pessoas de Água Fria para as cidades vizinhas, como Santana do Mundaú e União dos Palmares, inclusive os estudantes da região e de Filú -, escutou-se que em Filú já se viveu tempos muito difíceis, que antes não existia transporte, tudo era feito com um burro para carregar as cargas e acessar as cidades. Segundo ele, chegou a conhecer o Sr. Manuel Filú e seu filho José Júlio da Silva, pai de D. Terezinha e mais onze irmãos. O Sr. Raimundo e seu filho são os motoristas que transportam o grupo para pagarem suas promessas ao Santuário de Santa Quitéria – no município de São José, em Pernambuco.

A principal fonte de renda em Filú é a comercialização de banana prata e laranja lima. Até 2008, não tendo como levar seus produtos às feiras por falta de transporte e condições econômicas, o grupo era obrigado a vender para atravessadores e costumava ser explorado. Os intermediários iam comprar as frutas na própria comunidade a preços absurdamente abaixo do valor de mercado, algo que contribuiu por décadas para a permanência da comunidade em meio a um alto grau de miserabilidade.

Como já foi mencionado, em Filú só costumam comercializar a banana prata e a laranja, apesar de sobreviverem da agricultura de subsistência. No entanto, como a terra é pouca e o solo empobrecido, as bananas, até 2010, não tinham a qualidade desejada. Outras fontes de renda estão relacionadas à aposentadoria dos mais idosos e dos portadores de deficiência mental, além da bolsa família das crianças que estão na idade escolar.

Os Filú têm pouca terra para seu plantio; o pouco que possuem é fruto de herança de seus antepassados, ou dos “mais velhões”, como os chamou D. Maria José (2011). A comunidade Filú resume-se a 26 hectares de terra, deixados como herança pelo Sr. Júlio José da Silva e a Sra. Isabel Maria da Conceição, ambos casados e primos legítimos. O Sr. Júlio José da Silva adquiriu a propriedade em 26 de dezembro de 1966 do Sr. José Francisco da Silva, por Cr\$ 300.000,00 (trezentos mil cruzeiros)³³.

³³ Registro Geral de Imóveis e Hipotecas, Cartório do 1º Tabelião, Comarca de União dos Palmares, Livro 3-J, fls. 187, sob o nº 7043.



Fotografia 1: Sr. Júlio José da Silva e a Sra. Isabel Maria da Conceição em fotografia restaurada, a foto original pode ter sido fotografada entre os anos 80.

Os 26 hectares de terra do Sítio Boa Vista, onde a comunidade reside, fazem fronteira com vários pequenos proprietários de terras, agricultores de banana e grandes latifundiários como é o caso de um coronel da Polícia Militar, proprietário da maior parte das terras que fazem vizinhança com o grupo. Infelizmente não tive oportunidade e nem habilidade para traçar um mapa dos hectares que pertencem aos Filú, apenas fiz algumas imagens panorâmicas do espaço.

As terras onde estão localizados os 26 hectares ficam em regiões de serras, entre altos e baixos. Há também um espaço mais baixo que o grupo denomina de grota, onde mora outra parte da comunidade. O local tem uma vista de encher os olhos, um grande campo esverdeado, cheio de serras e altitudes. O grupo não soube explicar, mas talvez seja esse o principal motivo do nome do local ser Sítio Boa Vista, pois literalmente é uma linda fotografia a ser contemplada.

Os 26 hectares estão registrados em cartório em nome do Sr. Júlio José da Silva e a Sra. Isabel Maria da Conceição, que foram divididos entre seus 12 herdeiros; destes,

três faleceram, ficando seus filhos como sucessores na herança. O quadro abaixo lista os nomes dos herdeiros.

Mario José da Silva (faleceu)	Terezinha Isabel da Conceição
Lourival Júlio da Silva	Vera Maria da Conceição
Cícero José da Siva	Dalva Maria da Conceição
Luís José da Silva (faleceu)	Cicera Maria da Conceição
Joselito da Silva	Luzinete Maria da Conceição (faleceu)
	Cremilda Maria da Conceição
	Maria José da Conceição

1º tabela: os nomes dos filhos do Sr. Júlio e da Sra. Isabel.

Atualmente, as 42 duas famílias moram e sobrevivem dessa terra. No entanto, de acordo com Dona Terezinha, embora no documento feito em cartório estejam registrados 26 hectares, na realidade a quantidade de terra é de aproximadamente 30 hectares, ficando a quantia de duas tarefas e meia de terra para cada herdeiro.

Apesar de ser pouca a terra em que sobrevive, a luta da comunidade nesse processo de busca por políticas públicas de ação afirmativa ainda não foi despertado ou se viabilizou, nem mesmo para uma fase inicial de identificação do território, com terras tradicionais estando literalmente distantes de qualquer processo de titulação ou demarcação territorial, ao menos até o momento.

A noção de *ação afirmativa* neste trabalho se guia pelo que Arabela Campos Oliven (2007) conceitua como “um conjunto de políticas públicas para proteger minorias e grupos que, em uma determinada sociedade, tenham sido discriminados no passado”. A ação afirmativa visa remover barreiras, formais e informais, que impeçam o acesso de certos grupos ao mercado de trabalho, universidade e posições de liderança (OLIVEN, p.30, 2007).

A busca dos moradores de Filú nestes últimos oito anos de certificação foi por uma demanda emergencial de estrutura como banheiros e fossas, construção de casas de alvenaria, viabilização da estrada de acesso à comunidade, uma escola, um posto de saúde e canalização da água, estando ausentes, por ora, demandas territoriais. Acredito que há

uma diversidade de situações específicas que podem nos mostrar algumas hipóteses sobre a falta de mobilização do grupo com relação à questão territorial.



Imagens 2, 3, 4 e 5: Visualização dos hectares pertencentes à a comunidade, por trás da casa de Dona Terezinha a parte do lado esquerdo pertence ao Cel. Sarmento; ano de 2014.

Conforme as disposições da Constituição Federal Brasileira de 1988, a contar com o Art. 68, estão intrínsecas novas possibilidades de movimentação para uma “apropriação formal de terras para grupos sociais como os quilombolas baseada no direito à propriedade definitiva” (ALMEIDA, 2005, p.15), tudo isso assegurado pelos artigos 215 e 216 da Constituição de 1988, em que as comunidades remanescentes de quilombos detentoras de direitos culturais e históricos tratam das questões relativas à preservação dos valores culturais da população negra, alçando as terras dos remanescentes de quilombos à condição de Território Cultural Nacional.

Esse é um ponto que merece um pouco de atenção, pois pode trazer uma série de questionamentos. O primeiro seria: porque uma comunidade se autorreconhece, consegue ser certificada e não busca a identificação e a demarcação de seu território, se a Constituição Brasileira garante esse direito? Sendo a terra um dos principais pontos de partida para outras conquistas (ou o que daria sentido às reivindicações das comunidades tradicionais pelo seu reconhecimento enquanto grupo étnico e de seu território enquanto

tradicional), por que a luta de Filú ficou apenas nas demandas emergenciais de ações afirmativas que podem possibilitar melhores condições de vida?

Apesar do fator terra não ser o foco desta pesquisa, acabei me deparando com essa questão durante o percurso desse trabalho. Fui bastante questionada tanto pela banca de seleção do mestrado, como pela banca de qualificação, contribuindo para que, em minhas idas a campo, eu comesse a questionar este ponto, nas várias entrevistas e com diferentes atores sociais de Filú.

Claro que tinham hipóteses particulares e antecipadas geradas da fértil imaginação de uma jovem pesquisadora, mas o resultado das investigações e das entrevistas seria a melhor resposta para os questionamentos relacionados à questão territorial de Filú. Foi feita, então, a pergunta *“Por que não entraram no INCRA com o pedido de identificação e demarcação territorial da comunidade?”* a alguns entrevistados, entre eles Dona Terezinha, o Sr. Lorival e Edilma Conceição, e eles responderam a questão. Em primeiro lugar foi preciso levar em consideração a interpretação desses atores sobre o que é demarcação territorial. Para eles, entrar com um processo junto ao INCRA seria sinônimo de confusão, e uma ação que poderia gerar a desarmonia entre eles e seus vizinhos. Outro ponto, para eles, é que só seriam donos se comprassem ou herdassem, como ocorreu nos 26 hectares herdados do Sr. José Júlio Filú, que já os herdou do Sr. Manoel Filú.

Os entrevistados responderam que estão bem em seu pedaço de terra, onde *“pouco com Deus é muito, não queremos confusão com ninguém”*. A comunidade mora no Sítio Boa Vista há décadas ou até mesmo séculos, e em nenhum momento criou ou fez inimizades com nenhum vizinho. Hoje, sendo respeitada por todos, não quer entrar em conflito: prefere estar em paz e trabalhar com a pouca terra que possui. *“Foi essa terra que Deus nos deu, e é dela que devemos viver”* (D. Terezinha, entrevista, 22 de dezembro de 2014).

Observa-se que, apesar da comunidade não entender claramente o processo de identificação e demarcação do INCRA, ela possui uma noção dos problemas que podem enfrentar com seus vizinhos. Há uma consciência de que seria muito complicado para o grupo caso entrasse com essa ação. As possíveis consequências não serão cogitadas aqui, porque um pedido de titulação coletiva de seu território junto ao INCRA é algo fora de questão no discurso do grupo, tanto das novas gerações (como a de Edilma, de

aproximadamente 24 anos), quanto da geração de Dona Terezinha e do Sr. Lourival, irmãos e pessoas mais velhas da comunidade.

O caso de Filú constitui o que Almeida (2005) define como “os sujeitos ‘biologizados’ (...) a se constituir como sujeitos sociais, através de relações políticas objetivadas em movimentos reivindicatórios” (ALMEIDA, 2005, p.16). Esta mobilização reivindicatória não se reflete na reivindicação da terra, mas na busca de direitos relativos à educação, saúde, saneamento básico e melhores condições de sobrevivência.

Em termos práticos, o modelo ou a característica de organização reivindicatória que se encaixe no perfil do grupo Filú pode estar situada no que Oliven (2007) considera “*ações afirmativas* que incentivam as organizações a agir positivamente a fim de favorecer pessoas de seguimentos sócias discriminadas a terem oportunidade de ascender (OLIVEN, p.30, 2007), como com mais acesso à educação, melhores condições para sobreviverem”. Isso não quer dizer que o grupo não tenha consciência de que está habitando terras que podem estar dentro do que a Constituição de 1988 e o INCRA denominam com a expressão “terras tradicionalmente ocupadas” que, como menciona Almeida (2008), devem ter ênfase neste processo, pois:

(...) expressam uma diversidade de formas de existência coletiva de diferentes povos e grupos sociais em suas relações com os recursos da natureza. Não obstante suas diferentes formações históricas e suas variações regionais, elas foram instituídas no texto constitucional de 1988 e reafirmadas nos dispositivos infraconstitucionais, quais sejam, constituições estaduais, legislações municipais e convênios internacionais. (ALMEIDA, 2008, p. 20).



Fotografia 6: Dona Terezinha nos mostrando a cerca que demarca as terras de Filú e a do seu vizinho/2014.

O local onde a comunidade está situada, apesar de ser formado por serras, é uma das regiões mais valorizadas no estado de Alagoas, sendo seus vizinhos pessoas de grande influência econômica e social na região. O principal deles é o já mencionado coronel da Polícia Militar, conhecido como Sr. Nozinho ou Cel. Sarmento, que tem um grande latifúndio no lado esquerdo da comunidade. Os demais vizinhos estão localizados no lado direito, sendo pequenos agricultores, mas que possuem uma boa quantidade de terra para seu plantio e sobrevivência, a exemplo do Sr. Adelino da Silva (50 anos), que mora há aproximadamente 10 anos no Sítio Boa Vista. Em sua propriedade há uma boa casa construída em alvenaria e uma boa estrutura hidráulica para ter água em sua residência e irrigar sua plantação de banana; enquanto isso, a comunidade Filú só teve possibilidade de ter água encanada há pouco mais de dois anos.

O Cel. Sarmento é uma espécie de patrão, pois é uma das pessoas que possuem mais condições econômicas na região, sendo dono da maior parte da terra e, dessa forma, empregador da maior parte da força de trabalho, chegando a contratar os serviços dos moradores de Filú, principalmente homens, para trabalhar como agricultores em sua propriedade e realizar pequenos serviços manuais. Talvez o seu papel social no contexto, consciente ou não, ainda representa uma “sociedade autoritária e de fundamentos coloniais escravistas” (ALMEIDA, 2005, 16). É claro que isso não foi expresso nem reclamado pela comunidade ou pelos seus representantes entrevistados, mas observar o que não é dito, através da realidade exposta, mesmo que implícita, é um dos papéis fundamentais do antropólogo.

Assim, o campo acaba sendo uma experiência dialógica, onde seus participantes compartilham sentidos e saberes que levam o pesquisador também à condição de sujeito dentro do contexto pesquisado. Quanto a isso, como expressa M^a Ester Ferreira da Silva (2010) em seu trabalho *Território, Poder e as Múltiplas Territorialidades nas Terras Indígenas e de Pretos*, “é necessário ficar alerta quando o discurso da diferença que é historicamente e culturalmente manipulado para produção de desigualdades, para atribuições sociais de vantagens e desvantagens” (SILVA, 2010, p.186).

O que podemos compreender é que o espaço territorial trabalhará uma visão antropológica pautada numa lógica de identidade associada a uma “identidade cultural”. Esse território é, segundo Silva (2010), “o resultado da movimentação dos diversos

grupos que compõem também a sociedade na luta pela sua sobrevivência física e espiritual (... a identidade aparece como uma escala específica, mas subordinada à ideia de processualidade presentes nos combates e antagonismos da sociedade)”, a exemplo do que foi conceituado pela Política Nacional Ordenamento Territorial – PNOT/2006:

Território é o espaço da prática. Por um lado é o produto da prática espacial: inclui a apropriação efetiva ou simbólica de um espaço, implica na noção de limite – componente de qualquer prática manifestando a intenção de poder sobre uma porção precisa do espaço. Por outro lado, é também um produto usado, vivido pelos atores, utilizando como meio para usar a prática. A territorialidade humana é uma relação com o espaço que tenta afetar, influenciar ou controlar ações através do controle do território. É a face vivida do poder. (PNOT, 2006 apud SILVA, 2010, P.41).

O que ocorre em Filú com relação a seu território não é distante do que ocorre em outras comunidades quilombolas. Silva (2011) expõe, em sua pesquisa, que em Alagoas, até 2011, apenas uma das comunidades detentoras do registro de certificação de autorreconhecimento de remanescente quilombola conseguiu a identificação de seu território quilombola como “terra tradicionalmente ocupada”, após o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), realizado pela antropóloga do INCRA, Mônica Lepri, e pelo o perito federal do INCRA, Fábio Leite. Esta foi a comunidade Tabacaria, localizada no território chamado Cafundó, no município de Palmeira dos Índios. Seus avanços jurídicos, como a decisão que determinou sua situação junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária/INCRA, foi publicada a partir da portaria nº 326, no Diário Oficial da União (DOU) de 03 de outubro de 2008.

Foi através da portaria de nº 326 que o Governo Federal reconheceu o território e deu início ao processo de desapropriação de uma área de 410 hectares, local no qual 120 famílias estavam acampadas. A ação de Tabacaria junto ao INCRA e o êxito de sua ação proporcionou visibilidade à comunidade. O resultado positivo encorajou outros grupos a procurar o INCRA a partir de 2009. No entanto, nos últimos anos, conforme informações do INCRA, dentre as 65 comunidades reconhecidas enquanto quilombolas e uma em estudo (formando o total de 66 grupos étnicos), apenas 17 grupos entraram com o pedido de identificação de seus territórios e de títulos coletivos, e destes apenas cinco seguiram em frente com o processo, havendo ainda a desistência de um deles posteriormente. Até o momento, quatro processos devem ser executados pela instituição; são eles: o processo de Abobreiras, Cajá dos Negros, Guaxinim e Tabacaria. De acordo com o INCRA, a

previsão é de que, em 2015, sejam abertos outros cinco processos³⁴, o que me faz mais uma vez concordar com Alfredo Wagner de Almeida quando afirma que:

As dificuldades de efetivação destes dispositivos legais indicam, entretanto, que há tensões relativas ao seu reconhecimento jurídico-formal, sobretudo porque rompem com a invisibilidade social, que historicamente caracterizou estas formas de apropriação dos recursos baseadas principalmente no uso comum e em fatores culturais intrínsecos, e impelem a transformações na estrutura agrária (ALMEIDA, 2008, p. 26).

Para trabalhar e analisar processo territorial em Alagoas, bem como no restante do país - que também tem uma formação social e histórica baseada na posse territorial -, utilizo a compreensão que já foi exposta acima por PNOT (2006), que usa o termo “territorialidade” como relação de influenciar e controlar o espaço, através do controle do território, dentro de uma relação de poder e domínio. Talvez, mesmo sem saber, a comunidade Filú tenha essa consciência relacionada à terra.

Outra observação sobre a comunidade quilombola Tabacaria em relação às demais comunidades, a exemplo de Filú, é que ter entrado com a ação de reconhecimento e delimitação de seu território junto ao INCRA, apesar de todas as forças contrárias, pode estar relacionado ao fato de que a comunidade Tabacaria não tinha nada, ou melhor, não tinha terra a perder, pois não existiam propriedades em nome dos membros do grupo: todos estavam em uma situação de igualdade, acampando naquele território que até então não lhes pertencia. Entrar com o processo no INCRA, para esses grupos, representava a possibilidade de alcançar um espaço para realizar suas práticas sociais e culturais. Essa pode ter sido a força motriz que moveu e possibilitou aos membros de Tabacaria buscarem esse ideal, apesar de toda a dinâmica social, das diferentes ideologias e dos interesses e conflitos que precisaram enfrentar.

Por muitas décadas, uma das maiores dificuldades enfrentadas pela comunidade Filú estava na falta de água limpa e encanada. Suas atividades cotidianas e domésticas que dependem da água, como lavar roupas, pratos e tomar banho, até o ano de 2012, eram realizadas próximas a reservatórios como tanques ou açudes, localizados a uma considerável distância de suas residências. As crianças e os adultos especiais (ou com

³⁴ <http://www.incra.gov.br/noticias/incra-instala-mesa-de-acompanhamento-quilombola-em-alagoas-e-faz-parceria-para-emissao-de>. Consultado em 23 de setembro de 2014.

algum déficit mental) eram geralmente os responsáveis por fazer o transporte da água até suas casas na divisão de tarefas do grupo.

2.2 Organização social e solidariedade

Em 2010, aproximadamente cinco anos após sua certificação, a água encanada, era algo distante da realidade de Filú. A vida na comunidade, como uma vez afirmou dona Terezinha, “*era uma luta, uma luta grande, uma luta pesada*”, incidindo inclusive em alguns problemas de saúde, principalmente nas mulheres, como reumatismo, artrose e varizes, que podem estar relacionados a muitas horas de trabalho dentro dos açudes lavando roupas, louças e pratos, subindo com baldes e latas d’água em suas cabeças. Essas atividades foram realizadas por décadas, atravessando gerações.



Fotografia 7, 8,9 e10 - Tamires, na época com aproximadamente 7 anos, em sua rotina diária; ano 2010.

Há um arsenal de responsabilidades que são assumidas precocemente pela mulher na comunidade, mesmo quando ainda são crianças. No dia em que as fotografias acima foram tiradas, apesar de seus aproximadamente sete anos, Tamires acordou bem cedo. Por volta de 6h40 e 7h00 ela já tinha feito outras tarefas e estava cumprindo mais uma,

auxiliando sua mãe Cleonice que estava de resguardo, dando de mamar e cuidando de Taís (albina mais nova do grupo que ainda era um bebê). Nesse tipo de situação, a criança mais velha, se for menina, acaba assumindo algumas responsabilidades como cuidar do irmão ou irmãos mais novos, arrumar a casa e preparar a alimentação, que são hábitos comuns em comunidades rurais, principalmente em grupos mais carentes, conforme observações em outras comunidades negras rurais.

Após concluir a tarefa, ela foi tomar banho e passou o resto da manhã me acompanhando junto com outras crianças. Nesse dia, apertar o botão da máquina e, de certa forma, me ajudar, foi o divertimento dela e das demais crianças. Enquanto eu filmava, entrevistava e fotografava a comunidade, eles estavam sempre me dando assistência e curiosos com tantos equipamentos.



Fotografia 11 – Sr. Lourival e sua filha Edilma durante entrevista. Janeiro 2015.

Quando soube do esforço de Tamires em cumprir suas obrigações diárias para conseguir permissão dos pais para poder então me acompanhar, fiquei um tanto emocionada. Percebi, nesse dia que, apesar da pouca idade, ela acabou amadurecendo rápido demais diante da vida, devido a sua realidade. Porém, na comunidade Filú, essa é uma rotina natural e uma tradição que vai perdurando por gerações.

Na divisão de tarefas, as mulheres ficam quase sempre com atividades domésticas como cuidar dos filhos, da casa e da horta. Elas também ajudam na agricultura, tanto de subsistência quanto na comercial ,como a de banana e laranja.

Atividades realizadas pelos homens em Filú.



Fotografia: 12,13: Sr. Abelardo dando banho no seu cavalo e Henrique indo levar o cavalo para dar banho. Fotografia 14,15,16,17: processo de embalar a banana para vender. Emerson em suas atividades. Em 2010 a água ainda era carregada com baldes ou carroças para abastecer as casas e realizar as diversas atividades domésticas, como cozinhar, lavar prato, encher os baldes dos banheiros. Ano: 2010.

Normalmente a agricultura comercial fica por conta dos homens, como também prestar serviço em usinas no corte da cana-de-açúcar, dar banho em animais como cavalos

e jumentos e carregar água. Até o ano de 2012, como já foi citado, a falta de água tratada e encanada era um dos principais problemas da comunidade e gerador de vários outros, dentre eles o cansaço e a exaustão, principalmente das pessoas mais velhas, pois estas já vinham há décadas numa árdua e dura rotina de esforço físico e exposição ao sol dentro dos açudes e reservatórios que, além de tudo, eram foco de proliferação de doenças como verminoses, que são comuns.



Fotografia 18, 19: A água que as crianças estavam levando era para ajudar Dona Terezinha. Na 2ª foto, Alessandra tenta passar, o balde fica preso, quantidade de peso é bem maior que a sua capacidade; ano 2010.

Cabe ressaltar que, em muitos casos, as pessoas mais velhas recebiam a solidariedade de parentes e sobrinhos (as) que se disponibilizavam e iam pegar água ou lavar roupas, a depender da necessidade do parente.



Fotografia 20, 21: Dona Tezinha e Vera com água em casa, facilitando um pouco as tarefas domésticas. Ano: 2014.

Situação da água no cotidiano de Filú em outubro de 2010.



Fotografias 22,23,24,25: Criança no reservatório de água, elas eram as principais responsáveis pelo transporte da água no cotidiano. Nas imagens a Alessandra , agora já uma adolescente. Ano: 2010

Em outubro de 2010, tive oportunidade de observar e participar de um evento na comunidade, o que tornou-se um ponto justificável para adentrar na organização social em Filú. A comunidade realizou o que, dentro do nosso contexto, chamaríamos de “mutirão”, porém não é essa denominação dada pelo grupo, que trata o acontecimento por “*chamar todo mundo, e todos se reunir, para ficar junto e vir nos ajudar*”. O que podemos chamar de redes de solidariedade. Esse evento, particularmente, foi um dos mais importantes dentro desse período de autoafirmação do grupo enquanto quilombola e do período que consegui acompanhá-lo, entre 2008 e 2015.

Os sentimentos de coletividade entre o próprio grupo são muito presentes. Durante os dias que estive em campo, em outubro de 2010, D. Terezinha, atual liderança de Filú, estava se organizando para a tapagem de sua casa. Para isso, foram necessários alguns meses de preparação, incluindo além do material para construção da casa de barro, alimentação e bebidas para todos que chegassem para tapagem. Para realização desse trabalho coletivo foi necessário juntar as pessoas da comunidade, inclusive as duas filhas que estavam morando em Maceió.

Foi, também, a última casa de taipa construída na comunidade até o momento. As casas construídas após 2010 são em alvenaria. Na época, todos estavam ainda fragilizados pela enchente que ocorreu, alagou e danificou algumas casas, levando uma criança da comunidade a falecer por afogamento. O episódio acabou solidarizando os vizinhos que vieram participar da tapagem. Conforme informações, a comunidade costumava realizar esse tipo de construção, mas os vizinhos não participavam, a tapagem era formada praticamente pelas pessoas do grupo e seus parentes, que voltavam para a comunidade para poder participar e ajudar, já que a tapagem acaba sendo uma festa. O grupo se organiza de tal forma que os parentes que têm sua casa tapada com barro, ficam na obrigação de ajudar outro parente, gerando dessa forma um vínculo, no qual se constituem articulações e redes de solidariedade.

Nessa tapagem, por exemplo, a comunidade toda foi mobilizada. Até os parentes que estavam em outras cidades como Maceió, União dos Palmares, Ibateguara e Lages foram convidados, ou melhor, convocados por Dona Terezinha para ajudá-la na construção de sua casa nova. Nesse final de semana houve uma grande reunião entre parentes, amigos e vizinhos. Todos contribuíam de alguma forma. As mulheres

cozinhando, lavando as roupas e pratos, os homens limpando o local onde seria construída a casa, retirando o barro para poder nivelar o espaço, já que a residência ficaria localizada numa parte mais alta da comunidade. As crianças carregavam água em baldes, garrações e latas, e ninguém ficou parado, como podemos observar nas imagens acima.

Conforme Quitéria, filha de Dona Teresinha que mora em Maceió, foi muito difícil conseguirem se organizar, mas em três meses seus pais conseguiram estruturar o que era necessário para a nova casa tão sonhada de Dona Teresinha e Sr. Antonio. Eles gastaram muito para a realidade deles. Apesar da casa em taipa aparentemente ter uma construção mais barata por que o barro é algo que vem da própria terra, outros elementos acabam por encarecer esse tipo de construção; um deles é a madeira, que não é barata, além da mão de obra da pessoa que vai armar a casa, e de ser um tipo de construção que necessita de uma agregação bastante grande em número de pessoas. Apesar das pessoas irem participar por solidariedade ao parente ou vizinho, como ocorreu em Filú, há também o custo com alimentação e bebida. Para muitas pessoas a construção em taipa representa um divertimento, uma grande festa.

Ao lembrar com o grupo esses momentos quando mostro as imagens e o filme, muitos chegam a ficar emocionados, e alguns não acreditam que conseguiram unir tanta gente em prol de um objetivo maior. Lembro-me de uma fala do Emerson, Neto de Dona Terezinha, que disse: *“Eu nunca imaginei que aquele povo todo ia se reunir para construir a casa da minha avó, foi ali que eu acreditei que as pessoas tinham consideração por agente, foi muito bonito!”*³⁵.

A tapagem de casa na comunidade representou mais que uma construção, foi um momento de interação entre o grupo e também entre seus vizinhos, muitos dos quais moram próximo, embora nem todos interagissem com a comunidade Filú.

Dona Terezinha queria todos reunidos e assim aconteceu. Nesse dia apareceram alguns vizinhos que deram sua contribuição. A tapagem, segundo denomina Senhor Antônio Filú, é:

A construção de uma casa, junto com parentes da comunidade e a vizinhança, onde todo mundo se junta para ajudar a construir a casa de um amigo. Passa pelo processo de retirar o barro, prepará-lo com água, até deixar no ponto para tapar as paredes.

³⁵ Emerson neto de Dona Teresinha Filú: durante apresentação de o Filme lutar e viver, em agosto de 2013.

Construção da casa da Dona Terezinha outubro 2010.



Fotografias 26,27,28,29,30: O processo de tapagem de casa na comunidade, desde a divisão de trabalho entre gêneros até o sentimento de solidariedade que uniu a comunidade e seus vizinhos, objetivando realizar o sonho de Dona Terezinha em ter sua casa. Ano: 2010.

A ação coletiva de acionar uma identidade étnica dever ser compreendida como um fenômeno não apenas cultural, mas histórico contemporâneo pelo qual um grupo ou comunidade define a si mesmo enquanto entidade social em relação a sua situação social, política e cultural em constante transformação.

O processo remanescente quilombola foi um fator que possibilitou, dentro do contexto Filú, uma aproximação cotidiana que não existia antes com a população circunvizinha. Pode-se destacar também uma marca de “ação comum”, a que Weber (1999) se refere, quando grupos começam a compartilhar uma interação maior. No caso dos Filú, isso ocorreu após o processo de reconhecimento do grupo. Segundo o senhor Lourival, há uns quatro anos começou-se a organizar um jogo de futebol que ocorre aos finais de semana, no qual há jogadores de Filú e da vizinhança.

Outro fator importante, percebido durante a pesquisa de campo nas ultimas visitas à comunidade Filú, é que além de passarem a ser vistos por seus vizinhos como sujeitos de direitos específicos, o grupo deixou de ser visto apenas como ‘pobres necessitados’ e passaram a ser possíveis consumidores dos produtos que são comercializados por esses mesmos vizinhos. Desde então, há mudanças dentro das próprias relações econômicas estabelecidas nessas novas relações de interação social.

A renda fixa da aposentadoria e da bolsa família, o lucro das vendas das frutas, bem como a circulação da ajuda financeira dos que migraram para outros estados, tudo isso transforma o grupo em consumidor. Essa nova configuração econômica vai alterar o contexto social Filú, desde as formas de lidarem com a aparência, através de objetos que passam a consumir relacionados a vestimentas, até estética corporal, etc. Isso também inclui bens de consumo mais sofisticados como eletrodomésticos, celulares e motocicletas, sendo este último, atualmente, um dos principais meios de transporte do grupo.

Filú passa de uma comunidade de “negros pobres e sem valor”, a uma comunidade quilombola conhecida até nacionalmente, através da mídia, graças ao albinismo. Assim, a incidência do albinismo vem sendo uma marca que caracteriza a identidade Filú. Além da visibilidade social com a nova identidade étnica, o grupo ganha também uma nova forma de se relacionar entre eles, pois, através da autovalorização, começam a se impor enquanto seres humanos. Como agora também possuem poder de comprar, passam a ser

consumidores e, conseqüentemente, clientes de seus vizinhos que antes não os valorizavam.

Nos últimos cinco anos foi possível observar uma melhoria na realidade social da comunidade. Um dos motivos foi a divulgação dos seus problemas sociais pela mídia, muitas vezes acionada pelos agentes externos e equipes de várias instituições governamentais e não governamentais que iam visitar a comunidade e se deparavam com a triste realidade e com a situação dos albinos. Tudo isso contribuiu para pressionar o poder público local a providenciar o melhoramento e nivelamento da estrada que antes apresentava várias crateras, impedindo o livre acesso até a comunidade. Até 2008, quem ia visitar a comunidade só conseguia chegar de carro até metade do caminho; a outra metade precisava ser feita andando ou no lombo de algum cavalo ou burro de carga.

Na situação atual, com o melhoramento básico da estrada, a aposentadoria de alguns idosos e doentes mentais, a bolsa família e o investimento de algumas pessoas em pequenos comércios como bar, bodega ou venda, como são chamados por eles o mesmo tipo de estabelecimento. Foi observado que o fato de ter uma renda fixa, mesmo não sendo alta, possibilitou poder de compra ao grupo. A comunidade hoje consegue fretar caminhões e são eles próprios que compram e revendem suas bananas e laranjas.

Segundo José Nelito, há aproximadamente dois anos os agricultores vêm participando de uma cooperativa que faz parte de um projeto do governo federal coordenada pelo vice-prefeito da cidade de Santana do Mundaú, Antônio Carlos de Souza. O objetivo do projeto da cooperativa é escoar a produção dos agricultores locais, ou seja, do povoado Água Fria, no qual está incluso o Sítio Boa Vista. Dessa forma, a banana prata e a laranja lima produzidas na comunidade são vendidas para o governo, abastecendo instituições do próprio município ou estado, como escolas, creches e hospitais.

No último domingo, dia 25 de janeiro de 2015, foi organizada uma reunião na escola da comunidade com os agricultores que fazem parte da cooperativa. A reunião rendeu uma grande feijoada, regada a cerveja e refrigerante para todos os cooperados e a comunidade em geral. A feijoada foi organizada por Cicera Vital, Dona Terezinha e demais mulheres de Filú e patrocinada pelo vice-prefeito Antonio Carlos de Souza, o qual, segundo Boa, um dos irmãos mais novos de D. Terezinha, pagou mais de R\$ 800,00 (oitocentos reais) de caixas de cerveja e refrigerante nos dois bares da comunidade, o bar

de Nelito e o Bar do Lú (Luciano). A comunidade gostou do banquete que se prelongou até a noite, juntando a vizinhança e a maior parte do grupo, principalmente os homens, algumas mulheres e as crianças, que aproveitavam para brincar e dançar junto aos adultos.

Outro fator importante em Filú foi que, a partir de 2009, alguns membros do grupo, em sua maioria jovens e homens, migraram para outras cidades em busca de trabalho; alguns permaneceram, outros vão durante as safras locais e voltam logo após. Os locais mais procurados são interiores de grandes estados como São Paulo e Minas Gerais. Durante esses períodos, mandam dinheiro para suas famílias, geralmente através de uma conta poupança, que é outro ponto importante, pois o grupo começou a acessar agências bancárias.

Todo esse contexto contribuiu para uma maior mobilidade social da comunidade. Hoje seus membros mais jovens conseguem acessar vários lugares, como escolas, festas nas cidades de Santana do Mundaú e arredores, além de eventos culturais, principalmente em Maceió ou União dos Palmares, organizados por instituições governamentais do Estado de Alagoas e pela FCP. Atualmente existem pessoas de Filú morando nos municípios de Santana do Mundaú, União dos Palmares, Ibateguara, Maceió, em Sorocaba e em São Paulo.

A redução da pobreza e da desigualdade social na comunidade Filú é um fato. Os fatores e as mudanças estruturais citados acima são exemplos do que fomentou essa redução, porém, segundo o IPEA (2014), não é um fato isolado, e sim algo que vem sendo observado em todos os grupos raciais, principalmente na população negra. As mudanças, segundo a instituição, foram verificadas a partir de comparações entre 2001 e 2012.

A redução da pobreza, e também da desigualdade, foi observada em todos os grupos raciais, com mais destaque para a população negra, que evidenciava esta condição de forma mais intensa. Entre as principais explicações para esses avanços, podem ser indicadas a adoção de políticas de valorização do salário mínimo e seu reflexo sobre os benefícios da previdência e de assistência, no caso do Benefício de Prestação Continuada da Assistência Social (BPC), além da elevação da ocupação e a redução de relações informais de trabalho. (IPEA, 2014, p.16).

No ano de 2014, de acordo com Dona Terezinha, uma jovem deu à luz crianças gêmeas, as crianças adoeceram e não conseguiram sobreviver. O falecimento aconteceu em casa, e o grande problema era como conseguir a autorização para enterrar as crianças, já que o médico que assistia a comunidade na época não queria dar autorização sem saber a causa das mortes. Dessa forma, orientou que os pais levassem as crianças para realizar

autópsia em Maceió. Dona Terezinha colocou que foi um grande problema porque isso nunca tinha acontecido antes: as pessoas morriam e eram enterradas sem todo esse trâmite. Nesse contexto, ela precisou conversar e convencer o médico e a assistente social da cidade de Santana do Mundaú, através da explicação que não tinha quem levasse os corpos para Maceió, e que a família da criança não tinha condição financeira, não entendia e nem sabia como proceder. *“Na comunidade, quando se morria apenas se enterrava, nunca precisou de nada disso”* afirmou ela. Diante da situação, o médico teve que dar autorização para enterrar os gêmeos no cemitério do povoado.

Apesar dos trâmites burocráticos não serem algo com o que a comunidade lide com facilidade, a partir do momento que começam ingressar nas políticas públicas que lhes dão possibilidade de acesso a seus direitos enquanto cidadãos (como aposentadoria, benefício sobre invalidez, bolsa família, etc.), o grupo é obrigado, de certa forma, a se moldar conforme a as exigências burocráticas de cada situação. Em muitos casos são levados a procurar advogados para conseguir acessar benefícios por doenças ou aposentadoria por idade ou tempo de serviço enquanto agricultores. Apesar disso ser previsto por lei, ainda precisam dos profissionais do direito que, em muitos casos, prestam assessoria e, quando conseguem aposentá-los ou colocá-los sob benefício, cobram quantias arbitrárias. Às vezes as pessoas ficam pagando anualmente com metade do valor recebido pelo Instituto Nacional de Seguridade Social - INSS. Mesmo assim, Dona Terezinha e outros afirmam que o importante é conseguirem *“o aposento, pois antes não tinham nada”*.

Nessa questão da aposentadoria, em um dos discursos durante entrevista com alguns albinos ou pais dos albinos, afirmou-se que em certos momentos foi cogitado pelo grupo o acesso ao benefício saúde junto ao INSS via algumas pessoas e/ou advogados. Na compreensão de alguns moradores, como os albinos não podem trabalhar no sol e agricultura é sua principal atividade, isso seria justificado. Além disso, o tratamento é muito caro e exige muitos cuidados, situação agravada pelo fato que, na época, o Estado não estava fornecendo o bloqueador ou protetor solar. Esse produto, por recomendação médica, necessita ter um fator mais elevado e uma fórmula específica para a pele mais clara, e chegava a custar de R\$ 80,00 (oitenta reais) a R\$ 200,00 (duzentos reais), quantia impossível para as famílias disporem, já que, entre 2004 e 2009, a situação econômica

em Filú era bastante crítica: existiam famílias cuja renda mensal não chegava a R\$ 134,00 (cento e trinta e quatro reais).

A situação hoje melhorou, mas na época a comunidade vivia em meio a essas dificuldades. Reforçando o tema, trago a fala de Vera (irmã de D. Terezinha e mãe de Henrique), na qual ela narra a necessidade de conseguir o atestado que precisava ser prescrito pelos médicos que estavam acompanhando o caso dos albinos, e cuja busca durou muito tempo; o objetivo era o “aposento”:

Eu mesmo para comprar não tenho condições, se a gente comprar uma vez, não pode comprar mais, o atestado é para o menino tirar o salário, para comprar o protetor, comprar o que os meninos precisam. Aquele ali ia ser operado, ia ser operado nas orelhas e dessa mancha que ele tem no braço, ia ser um ‘tampo certo’! Agora, vamos ver, com quais condições eu tinha de sustentar ele?

A situação da família de Vera - ou Verinha, como é conhecida na comunidade -, em 2010, era uma das mais críticas. Apesar de ser um casal jovem, ela e o esposo, com aproximadamente 35 e 37 anos, já apresentavam muitos problemas de saúde, como artrose, problemas de coluna e dores reumáticas. Por conta disso não conseguiam tirar muito da agricultura, e a renda mensal que possuíam era a bolsa família. Para completar a situação, o casal precisava estar em Maceió a cada quinze dias para levar o filho mais novo, que é albino, para ser acompanhado pela equipe médica do hospital Universitário de Alagoas. Foram mais de três anos de tratamento e acompanhamento. Até onde consegui acompanhar, o grupo buscou esse atestado, já que era uma exigência dos advogados para entrarem com ação junto ao INSS, mas o médico não autorizou. Porém, na mesma época, o Sr. Aberlado, esposo de Vera e pai de Henrique, entrou com ação por invalidez e, no final de 2014, o seu processo de benefício foi deferido pelo INSS. A família, a partir de então, começou a contar com a renda mensal de um salário mínimo, o equivalente hoje a R\$ 780,00 (setecentos e oitenta reais).

Um dos fatores que me chamou atenção na história de Vera é que, apesar da crítica situação econômica, existia uma ampla sensibilidade, ou o que posso também chamar de solidariedade, vinda principalmente de suas irmãs Dona Teresinha e Dona Maria José. Estas, com o pouco que recebiam, contribuíam mensalmente com certa quantia em dinheiro ou com alimentos para ajudar a irmã mais carente. Pode ter sido a solidariedade praticada entre o grupo que contribuiu para a sobrevivência e a união de Filú durante tanto tempo.

2.3 Filú e suas particularidades vivenciadas: educação, religião e saúde.

(...) os grupos étnicos não são grupos formados com base em uma cultura comum, mas sim que a formação de grupos ocorre com base nas diferenças culturais. Pensar a etnicidade em relação a um grupo e sua cultura é como tentar bater palmas com uma mão só. O contraste entre “nós” e os “outros” está inscrito na organização da etnicidade: uma alteridade dos demais que está explicitamente relacionada à asserção de diferenças culturais. Assim, começemos por repensar a cultura, a base a partir da qual emergem os grupos étnicos. (BARTH, 2005, p.16)

A identidade étnica nas comunidades quilombolas, principalmente em Alagoas, desde que foram certificadas, vem sendo trabalhada através de reuniões, conferências e encontros, tanto no âmbito estadual quanto nacional. Dessa forma, os representantes dos grupos ou comunidades quilombolas participam desses eventos, muitas vezes patrocinados pelo Estado e/a Fundação Cultural Palmares. Outro mecanismo que poderia ser utilizado para trabalhar a identidade étnica seria a escola que os quilombolas frequentam.

Porém, em muitos casos, a própria escola não reconhece os alunos que pertencem a uma comunidade tradicional, ou não sabem o que representa essa comunidade quilombola, em termos identitários, para trabalhar a autoestima dessas crianças, através do reconhecimento de sua história. A comunidade Filú, assim como a maior parte das comunidades quilombolas e das escolas públicas de Alagoas, conforme Silva (2011), só têm acesso às aulas sobre a história do negro durante a semana que precede o 20 de novembro, Dia da Consciência Negra. Outras fontes de informação podem reforçar estes dados, como é o caso das visitas realizadas pela equipe do NEAB/UFAL, sob a orientação da professora Clara Suassuna Fernandes, no ano de 2005³⁶. A equipe constatou, quanto a observância da Lei nº 10.639/03, que “não existe material disponível nas escolas para os

³⁶ O trabalho teve como objetivo o estudo das comunidades remanescentes de quilombos em alguns municípios do Estado de Alagoas, tendo como pontos centrais a Lei nº 10.639/03 e questões relativas à saúde, particularmente as DST/AIDS. Público-Alvo e Localidade Geográfica: Comunidades remanescentes de quilombos nos municípios de Santa Luzia do Norte e União dos Palmares (Zona da Mata); Arapiraca (Agreste) e Igreja Nova (Sertão). Disponível em:

<http://www.ideario.org.br/neab/kule3/Textos20kule3/ismael20tcham.pdf>. Acesso em: 03 abr.2015.

alunos trabalharemos e transformaremos a ótica discriminatória e racista que foi construída por nosso processo histórico, político e social”.

No entanto, o sistema educacional encontra-se em processo de adaptação no que se refere às políticas afirmativas. Apesar de todas as críticas e deficiências em alguns setores, algumas instituições ainda conseguem encorajar algumas pessoas nas comunidades remanescentes ou comunidades carentes como um todo, a ter uma esperança de transição e ascensão social, econômica e cultural, levando a esses grupos informações e possibilidades de acessar seus direitos enquanto cidadãos. Dentre as comunidades quilombolas visitadas durante o Mapeamento, observou-se que “Filú é um dos grupos com maior índice de analfabetismo, praticamente 80% da comunidade estão inseridos na categoria de não alfabetizados, alguns podendo entrar na condição de alfabetizados funcionais, esses apenas assinam o nome, outros usam o dedo para assinar algum documento”. (SILVA, 2011, p.105).

Como a maioria dos adultos da comunidade não foi alfabetizada, é um tanto complicado conseguir autorização para uso de fotografias, imagens e entrevistas. A estratégia que então comecei a utilizar para pedir essas obtê-las foram as próprias entrevistas filmadas, as quais muitas vezes inicio pedindo verbalmente essa autorização. Assinar algo do qual não estão cientes, além de constrangedor, pode suscitar bastante desconfiança no grupo com relação ao documento TCLE - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido -, exigido em todo trabalho acadêmico. Nessa fala do senhor Abelardo, podemos compreender um pouco da realidade educacional que a maior parte dos adultos vivenciou:

A gente não aprendia nada, meu pai viu que a gente não aprendia nada, então tirou a gente da escola e colocou no cabo da enxada. A gente só vivia no cabo da enxada mesmo. Porque a gente não tinha cabeça de aprender. Meu pai tinha esse dizer, ‘quem não dá para cela dá para cangaia’, era assim que ele dizia.³⁷

Muitas crianças continuam estudando, apesar da falta de estímulos e da qualidade do ensino não ser das melhores. É importante frisar que a maior parte das crianças que conheci em 2008 permanece na escola, ou seja, já tem no mínimo 6 anos de escolaridade. Alguns adolescentes, principalmente mulheres, casaram e largaram a escola. Conforme

Sr. Abelardo Filú, marido de Vera, cunhado de Dona Terezinha. Trecho da entrevista usada no Filme Filú Lutar e Viver 24’, 2011, que foi concedida, na íntegra, à pesquisadora Sandreana Melo em outubro de 2010.

informação de D. Terezinha, uma nova escola foi construída na comunidade, e esta recebeu o nome Escola Municipal de Ensino Fundamental Ulisses Souza de Mendonça, o que possibilitou uma melhor estrutura para as crianças, que até 2011 assistiam aulas em uma casa. A antiga escola chamava-se Escola da Comunidade Quilombola Dra. Bernadete (nome da presidente da FCP à época). O imóvel possuía apenas quatro compartimentos, sem banheiro e sem estrutura para o ensino fundamental, onde se aglomeravam alunos de várias séries fundamentais num mesmo espaço. Nesse sentido, acredito que ao menos a estrutura da escola que foi reivindicada por José Cícero, durante entrevista no Filme Lutar e viver, tornou-se algo concreto: *“Todo mundo precisa de uma escola, principalmente as crianças, que elas aprendam a ler e a escrever e, mais na frente, tenha um futuro melhor; que nós não conseguimos ter. Eu, pra falar a verdade, só fiz até a 1ª série, só sei mesmo assinar o nome.”*³⁸

O programa de alfabetização federal chamado Brasil Alfabetizado também já foi implantado na comunidade no período entre 2009 e 2011. Porém, apesar de muitos jovens e adultos se inscreverem, a maioria desiste devido ao cansaço físico. As aulas também não ocorrem com frequência, pois dependem muito do contrato dos professores e isso desestimula os poucos alunos que continuam, atrapalhando ainda mais o aprendizado. No entanto, muitos aprenderam a fazer o próprio nome: isso pode parecer pouco, mas já contribui com a sua autoestima.

Um detalhe interessante relacionado à educação é o fato de que, apesar de não terem tido oportunidade de estudar, os pais incentivam seus filhos aos estudos. Podemos observar isso nos discursos de seus atores sociais como, por exemplo, na fala do senhor José Nelito. Quando o indago sobre a educação e sua escolaridade, ele responde:

*Eu não sei ler, minha filha; não sei nem da letra o “o”; não estudei; meu pai educou, mas eu não aprendi nada! Arrependo-me de não ter estudado, porque se soubesse ao menos assinar o nome, não precisava colocar o dedo. Se o pai não aprendeu ler, não sabe da leitura, não sabe de nada, aí vamos ver se pelo menos o filho aprende.”*³⁹

³⁸ José Cícero, sobrinho de dona Terezinha, trecho da entrevista usada no Filme Filú Lutar e Viver 24’, 2011, cuja entrevista, na íntegra, foi concedida à pesquisadora Sandreana Melo, em outubro de 2010.

³⁹ José Nelito Filú, irmão de Dona Terezinha, trecho da entrevista usada no Filme Filú Lutar e Viver, 24’, 2011. Entrevista, na íntegra, foi concedida à pesquisadora Sandreana Melo, em outubro de 2010.

A baixa escolaridade é um fato social, político e histórico recorrente na população negra brasileira, principalmente no estado de Alagoas e, quando se trata de comunidades negras rurais, a situação é ainda mais complexa. Com a fala dos interlocutores da comunidade Filú, o que podemos perceber é como próprios atores sociais acabam individualizando a responsabilidade por não terem conseguido alcançar essa educação formal. Nas falas do Sr. José Nelito e do Sr. Abelardo, suas experiências podem ser consideradas compartilhadas, passíveis de serem analisadas e refletidas como consequências de um processo histórico de segregação social das comunidades negras após a abolição de 1888. Estas, obrigadas pelas circunstâncias, foram expostas à marginalização social e política, a qual, conforme Leite (2008), decorreu de uma lógica de segregação sutil. Portanto, os resquícios dessa história podem estar imbuídos em vários panos de fundo, capazes de serem analisados por vários caminhos, como bem coloca Leite:

“As famílias nucleares ou extensas compartilham experiências de vários tipos, trajetórias comuns, situações de discriminação e exploração, circunstâncias de desencontros e desarticulações grupais. Os negros, como integrantes de um segmento desvalorizado e desqualificado, ficaram à mercê da sazonalidade das ofertas de trabalho nos setores em expansão na construção civil, como bóias frias, safristas ou posseiros, e principalmente na economia informal. Obrigados a mudar de lugar sucessivamente, vão ao mesmo tempo concebendo esses lugares como fixos, compondo e enfatizando essa “cartografia negra” no que tange a própria definição da sua identidade, como grupo local, regional ou nacional; até uma cidadania que se caracteriza principalmente por ser inferiorizada.” (LEITE, 2008, p.968).

Outro fato importante nesse contexto de uma “cartografia negra”, tal como apontado no parágrafo anterior por Leite (2008), é um fato histórico também abordado por Clóvis Moura (1993), que chama atenção para a distribuição geográfica dos africanos que chegavam ao Brasil em meados do século XVIII, que dependia da necessidade e dos interesses econômicos do sistema colonial, decorrentes do desenvolvimento regional, sempre obedecendo a uma lógica voltada aos interesses do mercado externo. A população negra escravizada era distribuída geograficamente seguindo as necessidades mercadológicas de cada região:

- 1- Bahia (irradiação para Sergipe) de onde os negros foram distribuídos para os campos e plantações de cana-de-açúcar, de fumo e de cacau, para os serviços domésticos urbanos e, posteriormente, para os serviços de mineração na zona diamantina;

- 2- Rio de Janeiro e São Paulo, os negros foram encaminhados para os trabalhos das fazendas açucareiras e cafeeiras da Baixada Fluminense e para os serviços urbanos;
- 3- Pernambuco, Alagoas e Paraíba, focos de onde irradiou uma enorme atividade nas plantações de cana-de-açúcar e de algodão no Nordeste.
- 4- Maranhão (com irradiação para o Pará), foco onde predominou a cultura de algodão.
- 5- Minas Gerais (com irradiação para Mato Grosso e Goiás), com o trabalho escravo voltado para a mineração, durante o século XVIII.

A relevância dessa distribuição para este trabalho está no fato de que a comunidade Filú, assim como tantas outras no estado de Alagoas, ainda sobrevivem do trabalho nas usinas de cana-de-açúcar, que é agricultura predominante no estado até os dias atuais, principalmente nas regiões da zona da mata, onde está localizada Filú. Outro ponto interessante está na migração de alguns membros da comunidade Filú, que normalmente vão para regiões como Minas Gerais e interiores do estado de São Paulo, a exemplo da cidade de Sorocaba.

Homens e jovens, principalmente, são levados pela necessidade a migrar em busca de melhores condições de trabalho; geralmente vão trabalhar na agricultura, dada a baixa escolaridade e a ausência de outro tipo de qualificação. O trabalho com a cana-de-açúcar, na maioria dos casos, é a atividade principal, mas também podem trabalhar na colheita de laranja, banana entre outros tipos de cultura agrícola com as quais estão habituados. Poucos são os que buscam os centros urbanos; nesses casos, vão trabalhar na construção civil ou em funções menos privilegiadas. Já as mulheres costumam ir para Maceió, procurando trabalhar como domésticas ou diaristas. Uma das mulheres que migrou para São Paulo atualmente trabalha como atendente em uma panificação. As regiões mais acessadas são alguns interiores de São Paulo, entre eles Sorocaba, além de cidades de Minas Gerais e Alagoas. Contudo, podemos observar que o percurso, ou a divisão de trabalho por região ainda é algo persistente e totalmente contemporâneo, o que nos leva a observar que os anos passam e as estruturas vão reproduzindo relações não tão diferentes historicamente.

O acesso a uma renda mensal fixa, que conhecemos como salário ou, especificamente, o famoso salário mínimo, vem possibilitando à comunidade Filú um

maior poder de consumo, principalmente por parte dos atores sociais que migraram e de suas famílias. Muitos dos rapazes que estão morando em outras cidades ou estados conseguiram comprar meios de condução - principalmente motos -, enquanto outros estão realizando o sonho de construir uma casa em alvenaria, algo que parecia extremamente distante da realidade da comunidade, visto que passaram boa parte de suas vidas morando em casebres construídos em taipa.



Fotografias 31 e 32 - Casas tradicionais da comunidade Filú. A primeira é a casa da Dona Teresinha. Muitas famílias ainda esperam o cumprimento de promessas políticas e projetos de construção da casa em alvenaria, enquanto os que conseguem algum recurso constroem suas próprias casas. Ano:2014.

As pessoas que migram passam aproximadamente de um a dois anos trabalhando e costumam mandar, mensalmente, dinheiro para suas famílias, que normalmente ficam na comunidade. No mês de dezembro tive oportunidade de acompanhar alguns migrantes que voltaram para passar as festas de fim de ano com a família. A chegada deles alegra e movimentam a comunidade, pois é de costume proporcionar a seus familiares passeios e festas regadas a bebidas e churrasco, além de pipoca e refrigerante para as crianças. Em algumas festas os visitantes contratam banda.





Fotografias 33,34,35 e 36: Alguns momentos na comunidade proporcionados pelo jovens que retornam para casa, após algum tempo longe de suas famílias. De/2014.

A migração, apesar de ser algo totalmente normal nas demais comunidades rurais, só começou a acontecer em Filú a partir de 2009, praticamente quatro anos após a sua certificação. Porém, este passou a ser um dos principais fatores de mobilidade social e econômica na comunidade. Com essa movimentação, aumenta a possibilidade de interação social entre seus membros e pessoas externas, o que vem proporcionando alguns casamentos exogâmicos.



Fotografia 37: Edilma (filha do Sr. Lourival), casou com um rapaz que conheceu em São Paulo. Dez/2014.

Quanto à religiosidade, a comunidade Filú, como a maior parte dos brasileiros, se define como católica. Contudo, o contato da comunidade com a Igreja Católica torna-se mais frequente somente a partir de 2007. Segundo Cícera Vital, após a sua certificação,

Filú começou a pedir para que fosse organizada uma missa. A missa acontece anualmente no mês de dezembro, período em que vai um padre realizar o ritual eucarístico e o batismo de crianças da comunidade, além das crianças da vizinhança. Os padrinhos geralmente fazem parte do próprio grupo, e as relações de compadrio ocorrem internamente, o que acaba por fortalecer as relações entre os membros do grupo. Na missa de 2014, porém, havia uma senhora de Maceió que, conforme entendi do contexto, por ser muito solidária com o grupo, recebeu o convite para ser madrinha de uma criança na comunidade. Até então, os padrinhos que acompanhei nos batismos durante a missa de 2013 eram pessoas do próprio grupo. Alguns casais são convidados, em alguns casos mais de uma vez, para serem padrinhos dos filhos de determinado casal, a exemplo de Dona Maria José e o Senhor Antônio, que foi o casal que observei com maior número de afilhados.



Fotografia 38: Hora do batismo e os padrinhos mais solicitados da comunidade, D. Maria José e o Sr. Antônio, com mais uma afilhada. Dez/2014.

Um fato importante ocorreu em dezembro de 2013. Quando convidada para ir à missa anual, registrei e realizei algumas entrevistas para esta pesquisa e, pela primeira vez, testemunhei a criação de uma padroeira, a invenção de uma tradição, como diria Hobsbawn (1997). A surpresa talvez estivesse no meu imaginário, pois sempre achei que a criação ou a denominação de um santo como patrono de determinado lugar estaria ligada a fatos míticos e lendários como um milagre, por exemplo. Antes e durante a missa, além

de pesquisadora, exerci várias funções: organizei o local, ornamentei e trouxe algumas imagens sacras da casa da D. Terezinha, sendo uma delas a de Santa Terezinha D'Ávila. Resolvi deixar na mesa, já que não tinha muito o que colocar. Tomei os nomes dos padrinhos, dos pais e das crianças que iam ser batizadas, terminando por virar a assistente do Padre. Deixei de realizar uma observação participante para fazer uma participação observante, como propunha Ruth Cardoso de Oliveira (1997). Durante a missa eu fazia anotações, fotografava e continuava auxiliando o Padre.



Fotografia 39 e 40: Momentos antes do Padre criar, ou “inventar”, a padroeira local. Foto: Anderson (Neninho neto de D. Terezinha). Dez/2013.

No meio da celebração o padre perguntou quem era o patrono da comunidade, todos responderam que não existia. Ele simplesmente olhou para a imagem e disse: então vai ser Santa Terezinha D'Ávila, vocês concordam? Todos disseram que sim, e certamente não iriam dizer não ao padre. E, assim, foi instituída a padroeira da comunidade: Santa Terezinha D'Ávila.

Outra manifestação religiosa que também ocorre anualmente na comunidade Filú, é a viagem para o pagamento de promessas. A viagem a Santa Quitéria é geralmente patrocinada pelo pagador da promessa ou o devoto da santa. A viagem é longa e muito cansativa, feita em caminhão pau de arara. As mulheres vão cantando durante toda a viagem o que chamam de reza. Da vez que pude acompanhar, a promessa foi paga por um morador em agradecimento a Santa Quitéria pela conquista de um ano com muita paz e saúde e por um bom retorno desde São Paulo à comunidade. A promessa era fretar dois caminhões para conseguir levar toda a comunidade a Santa Quitéria e assim foi feito. Não posso me aprofundar, mas precisava deixar registrados esses momentos que acompanhei junto à comunidade, e que me deixaram bastante emocionada.

Conforme Adilson, Filho de Mazé e Sr. Mario, quando foi a São Paulo pela primeira vez, fez a promessa de que, se voltasse em paz, cumpriria a palavra de trazer a comunidade todos os anos à cidade de Fleixeiras, no templo de Santa Quitéria. Segundo ele, sempre faz sua viagem para trabalhar e tudo dá certo, pois volta pra casa com saúde e paz. E nunca lhe faltou o dinheiro de pagar sua promessa.



Fotografias 41,42,43,44 e 45: Momentos da viagem e alguns atos de fé, realizados por algumas pessoas da comunidade, como Crema, uma das albinas. No Centro, a santa da promessa, a famosa Santa Quitéria da Cidade de Flexeiras – Pernambuco.

Como o contato com a Igreja Católica só ocorre uma vez ao ano, algumas pessoas, às vezes, vão a uma igreja evangélica da Assembleia de Deus, construída há poucos anos e localizada num povoado vizinho à comunidade. Mesmo assim, continuam a dizer que sua religião é a católica.

Quando se pergunta sobre religiões de matriz africana, as pessoas geralmente exclamam “Deus me livre!”, ou “Ave Maria”. Porém, a maioria da comunidade costumam recorrer a dois rezadores: Dona Josefa (83 anos), parteira da comunidade durante muitos anos e também rezadeira; e um homem conhecido como Sr. Rosalvo, que mora na cidade de União dos Palmares e é uma espécie de curandeiro que costuma realizar grandes curas espirituais e físicas. Os membros de Filú recorrem mais ao rezador que ao Padre de Santana do Mundaú.

Durante a missa ocorreu algo interessante: como a comunidade não tem o hábito dos rituais da igreja, o padre precisava pedir silêncio e atenção o tempo inteiro. No final, como forma de desabafo ou preconceito, não poderei julgar, ele falou: “(...) *hoje eu me senti como Pedro Álvares Cabral quando descobriu o Brasil.*”. Trago sua frase para este capítulo como uma forma de reflexão.

O período de preparação de um ritual, para a antropologia, é tão importante quanto o próprio acontecimento, e ambos são momentos complementares de interesse fundamental. Diante dessa reflexão, resolvi chegar antes do dia da missa para observar como se dava o comportamento do grupo. Foram momentos ricos, pois vários membros da comunidade que estavam morando em cidades vizinhas foram participar da cerimônia religiosa.

Durante as preparações, as meninas usavam toucas de meia nas cabeças, juntavam-se para pintar as unhas; alguns homens cortaram seus cabelos, os comerciantes abasteceram seus comércios com bebidas, refrigerantes, doces e salgados; todos queriam estar bem na missa. Muitos compraram roupas e sapatos novos.

Foi interessante presenciar esses momentos e fazer parte deles também. Fiz alguns registros, mas eles queriam ser fotografados no dia do evento, não em seu cotidiano. O que observei foi que nem sempre o que é importante para o pesquisador é interessante para grupo, a exemplo deste caso. O que eu achei interessante registrar era distinto do que eles queriam que eu registrasse e de como queriam ser registrados.

A comunidade costuma fazer uso de plantas medicinais que são indicadas, geralmente, por um rezador, neste caso por Dona Josefa ou por Seu Rosalvo. Porém, o hábito de tomar chá é inexistente: só em casos de doença e quando recomendado. Tomar chá está relacionado a estar doente ou à falta de pó de café. O café é consumido várias

vezes ao dia. As plantas mais utilizadas são capim santo, folha de goiabeira, erva-cidreira, mastruz, pinhão roxo, arruda, flor de abobora, aroeira etc.

Outro ponto que observei em meus dias de campo em Filú foi a mudança na alimentação. Eles deixam de usar os produtos que plantam e começam a se alimentar de alimentos industrializados: Pão, quitutes, salames, enlatados, biscoitos recheados, salsichas, iogurtes, entre outros. Até 2008 não era comum esse tipo de alimentação na comunidade.

Não existe hábito em Filú de consumir verduras e frutas, apesar de algumas pessoas, a exemplo de D. Terezinha, terem uma roça com plantação de couve, maxixe e tomate. Nada disso é acrescentado na alimentação, gerando uma alimentação pobre em nutrientes, fator que tem como consequência o desenrolar de várias doenças como anemia, gastrite, hipertensão, diabetes, gripes etc.

Quando viajo para realizar minhas atividades de campo, fico hospedada na casa de Dona Terezinha, e às vezes ela pede que eu faça o almoço. Nessas ocasiões, costumo inserir o que tem disponível no próprio quintal dela, porém ela não come: fica apenas com o feijão, o arroz e a carne. Não há jeito para comer verduras. Também costumo levar alguma feira para contribuir com as despesas. Das coisas que levo, praticamente não utilizo nada e fazemos uma espécie escambo: como as raízes como inhame, macaxeira, batata ou banana comprida e deixo os industrializados, que eles adoram.

O difícil acesso à comunidade, conforme fora observado durante esta pesquisa, foi, por muito tempo, um dos fatores que contribuíram para sua falta de mobilização, principalmente durante o inverno, quando o grupo permanecia por mais tempo na localidade, já que o acesso ao local era impossível de carro, restando como opção o transporte animal (geralmente cavalo ou burro).

Conforme o Senhor José Nelito (irmão de D. Terezinha), por muitos anos, as pessoas que adoeciam no período de chuvas eram carregadas em redes por seus parentes por aproximadamente duas horas até chegarem à pista onde poderiam esperar algum transporte. Os doentes eram geralmente levados para o hospital de União dos Palmares e, em casos de emergências, levados para Maceió. Porém, o acesso a médicos até pouco depois da certificação era muito escasso, apenas em casos excepcionais. A comunidade não possuía condições e nem o hábito de frequentar médicos, além de não terem acesso a esse serviço.

De acordo com D. Teresinha, desde 2010 a comunidade está sendo assistida por um clínico geral. Nesse período já foram atendidos por dois médicos; a primeira, chamada pelo grupo de Dra. Analise, ficou aproximadamente dois anos; o segundo é o Dr. Tales, que permaneceu de 2012 até dezembro de 2014. Este último é bastante conhecido na comunidade, pois além de atuar como médico também atuou em algumas ações sociais entre os Filú e na escola do município de Santana do Mundaú. O grupo também vem recebendo assistência de enfermeiras e de uma agente de saúde.

Da comunidade, as pessoas que mais tiveram acesso a serviços médicos são os albinos, que desde 2005 são assistidos pela Universidade Federal de Alagoas através do Hospital Universitário - HU. Porém, no ano de 2014, os nove albinos não fizeram suas consultas e não foram acompanhados pela equipe do HU. Segundo Vera (mãe de Henrique, um dos albinos) eles não foram consultar-se no HU em 2014 porque não havia carro e porque ninguém marcou a consulta. Geralmente, quem viabilizava ou intermediava o contato com o HU e os albinos era Cicera Vital⁴⁰, mas em 2014 as consultas não foram viabilizadas e os albinos não foram atendidos. Conforme Vera, no entanto, eles continuam fazendo o que foi solicitado pelo Dr. Fernando Gomes, que é usar o protetor e procurar, através de roupas, se protegerem do contato direto com o sol, apesar de que, quando se trata de crianças, o caso é mais complicado, pois algumas não tomam o devido cuidado, como é o caso de Henrique de (14) anos e de outras crianças.

As doenças em Filú, em alguns casos, são relacionadas à hereditariedade como pressão alta, diabetes e até mesmo o albinismo. Há não muito tempo atrás, doenças eram causadas pela água que não era tratada e por falta de saneamento dos dejetos fósseis, já que não existia banheiro. A comunidade fazia seu próprio banheiro, geralmente cavando um buraco e colocando algum tipo de madeira - ou até bananeira - como base para se apoiarem na hora de fazerem suas necessidades.

Apesar de aparentar avanços simples, o fato de a maior parte da comunidade Filú atualmente ter seu banheiro e um destino para seus dejetos pode estar relacionado a uma melhoria na vida das pessoas. Algo tão simples como um banheiro, mas que fez tanta diferença. Porém, ainda há o hábito das pessoas fazerem suas necessidades no “mato”,

⁴⁰ Uma das agentes externas responsável pela busca da certificação da comunidade junto a FCP.

principalmente crianças e pessoas mais velhas. Muitos só usam o banheiro para tomar banho.

Nas próximas páginas poderemos observar como era o banheiro na comunidade Filú no ano de 2009, hoje com aproximadamente três anos de construção. A ONG responsável foi a Global, mas durante o período de pesquisa de campo não tive oportunidade de conversar ou entrevistar pessoas ligadas à ação.

CAPÍTULO III

3. ALBINISMO ENTRE OS FILÚ COMO FENÔMENO DEMARCADOR DE FRONTEIRAS ÉTNICAS

Este terceiro capítulo tem como principal objetivo analisar e descrever o fenômeno do albinismo enquanto um demarcador de fronteira étnica do grupo Filú. Nesse sentido, parto da reflexão sobre a categorização nativa do albinismo, já que, entre os Filú, os membros com essa característica genética são denominados “galegos”⁴¹. Neste trabalho, utilizo também esse termo como uma categoria analítica para compreender a relação entre as representações do que é albinismo para o grupo, procurando reconhecer que representações sociais são por eles acionadas através do uso dos termos “galego” e “albino”. Isso, sobretudo, quando estão em jogo a demarcação de suas fronteiras étnicas, tanto como uma comunidade quilombola quanto como um grupo étnico quilombola que se diferencia dos demais por ter um alto índice de albinismo e, no sentido nativo, de “galeguismo”.

Assim, acredito ser interessante traçar o meu percurso para poder demarcar este objetivo, buscando, com essa proposta, chegar a uma compreensão do que representa o albinismo para os Filú, uma vez que a versão oficial já era algo explícito desde o início.

A primeira viagem, após 2011, foi em agosto de 2013 e teve como finalidade definir o que eu poderia pesquisar entre os Filú. Ou seja, qual seria meu objeto de pesquisa, uma vez que resolvi mudar de campo e de objeto após o primeiro semestre do mestrado. Para poder redefinir esses pontos iniciais da minha pesquisa, segui orientações do professor Ugo Maia, para quem “só o campo irá mostrar o seu objeto de pesquisa”.

Quando viajei novamente, passei três dias em Filú e aproveitei para realizar algumas entrevistas, nada muito direcionado a um objetivo específico, pois esse era o principal motivo de estar em campo. Tendo isso em mente, fiz perguntas relacionadas à

⁴¹ Galego é a expressão usada pelo grupo cotidianamente para denominar o que conhecemos oficialmente, ou pela medicina ocidental, como albino. Neste sentido, denominarei a categoria utilizada pelo grupo em sua derivação linguística também de “galeguismo”.

situação cotidiana e aos problemas ligados à água, à agricultura e ao tratamento de doenças. A partir disso, a situação dos albinos foi emergindo. Não cheguei fazer uma entrevista formal sobre esse assunto, mas, através de conversas informais, fui registrando com a filmadora e pontuando algumas questões na caderneta.

Após esse novo campo, analisei um material com filmagens e entrevistas novas e antigas com várias pessoas da comunidade Filú que acabavam extrapolando as limitações do meu interesse na época (2010). Esse material, quatro anos depois, ainda dava respostas sobre a situação do albinismo quanto às condições de saúde, e sobre a relação da comunidade com a circunvizinhança. A partir daí, conclui que iria trabalhar com o albinismo entre os Filú. Também recordei de uma reunião ocorrida em 2009, na qual conversei com o Dr. Fernando Gomes⁴² sobre a situação dos albinos em Filú e perguntei qual a causa do alto índice de albinismo existente lá.

Segundo Dr. Fernando Gomes, a causa estava relacionada ao grande número de casamentos entre parentes próximos existente no grupo. Este foi um fator que me instigou a fazer essa investigação etnográfica: a busca de compreender como se dá a relação parentesco e de casamento entre o grupo, já que esse seria, conforme a medicina oficial, um dos motivos causais do alto índice de albinismo.

Em seguida, conversando com um amigo⁴³ sobre a comunidade Filú e o albinismo, e sobre minhas dúvidas com relação ao objeto de pesquisa, ele achou muito interessante a ideia dos albinos. Segundo ele, em algumas regiões da África, essas pessoas eram tidas como sagradas e estariam ligadas a Oxalá, e partes de seu corpo seriam usadas como amuleto de sorte e proteção, geralmente em rituais de vodú e bruxaria. Isso me deixou mais curiosa e fui pesquisar sobre o assunto através de alguns sites. Achei algumas informações, inclusive algumas lendas africanas, das quais destaquei uma por considerá-la interessante para compreender um pouco da construção mítica existente sobre o albinismo. Segundo a lenda de Afin (Albinos):

(...) Exu pegou a magia existente dentro de sua cabaça e soprou em direção a Oxalá, surgiu uma grande nuvem branca de fumaça, quando essa nuvem se desfez, Oxalá não era mais um homem negro, ele havia si tornado totalmente

⁴²Médico Cirurgião Plástico, coordenador da equipe médica que acompanha os albinos da comunidade Filú, no Hospital Universitário de Alagoas – HU.

⁴³ Marco Antonio de Campos – Teatrólogo e grande estudioso das histórias áfricas, também é babalorixá umbandista.

branco (albino). Exu começou a dizer: "Eu sou o mais antigo e tenho mais poder que Oxalá". Oxalá de forma muito serena e calma, retirou do seu Filá um grande poder, impregnado de Axé, pegou essa magia (afoxé), tocando-lhe a boca, dando força às suas palavras, feito isso, disse: "Exu, eu ordeno que me entregue a sua cabaça com a magia que existe nela". Exu, hipnotizado pela força das palavras de Oxalá, foi em direção do mesmo, entregando-lhe a cabaça com a magia. Todos exclamaram: "Epa Baba". A partir daquele dia, somente ele, teria o poder de tornar as pessoas albinas e que essa magia que antes pertencia a Exu, agora era de sua propriedade. Todas as divindades ficaram espantadas com a forma com que Exu obedeceu a Oxalá, e começaram a exclamar: "Alabalaasè" (senhor da força e do poder), "Oxalá é o mais antigo!" Oxalá disse que as pessoas albinas que surgissem no mundo seriam fruto da sua vontade, seriam consagradas e abençoadas por ele.⁴⁴

Durante levantamento bibliográfico encontrei o relatório da ONU (2013) que me trouxe algumas informações sobre o tema. Segundo ele, o albinismo tem uma distribuição ampla e tende a afetar pessoas de todas as origens étnicas, estando a sua frequência mundial estimada em cerca de uma pessoa a cada 20.000. Em contraste, porém, algumas regiões da África apresentam incidência em torno de um em 2.700.⁴⁵ De acordo com dados desse relatório, os países que possuem o maior índice de albinismo do mundo são: Tanzânia, com cerca de 200 mil albinos (0,4% da população); em seguida vem Burundi, Quênia, República Democrática do Congo, Suazilândia, África do Sul e Moçambique.

De acordo com a ONU, em algumas regiões da África, os albinos ainda são vistos como seres mágicos ou "não humanos" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) por não corresponderem ao padrão, o que seria uma das justificativas para o grande número de albinos serem assassinados ou terem partes de seus corpos amputados. Muitos vivem como prisioneiros do medo. Na Tanzânia, segundo os dados do relatório, desapareceram 72 albinos e, como os corpos não foram achados, muitos casos não foram julgados como homicídios. Segundo a ONU, há um grande mercado negro que está incluso nesse ramo de criminalidade, além do envolvimento direto ou indireto de pessoas de grande poder político, social e econômico.

Há muita discriminação e violência contra pessoas com albinismo nessas regiões africanas citadas acima. Além de serem vítimas dessa cruel violência, muitos são estigmatizados e mal tratados. Assim, conforme informações da ONU/2013:

⁴⁴<http://lilamenez.wordpress.com/2014/01/12/albinos-as-pessoas-abencoadas-por-osala>, Albinos, as pessoas abençoadas por oxalá. Consultado em 14.01.2014.

⁴⁵ (BMC Dermatol, v.12; 2012).

Em alguns países africanos, acredita-se que partes do corpo de albinos possuem poderes mágicos capazes de trazer riquezas se usados em porções produzidas por curandeiros. Alguns até acreditam que a bruxaria é mais poderosa se a vítima gritar durante a amputação, de modo que as partes do corpo são muitas vezes cortadas quando a vítima está viva. “Um cadáver de albino completo, incluindo braços, pernas, genitais, orelhas, língua e nariz, custa US\$ 75 mil [R\$ 163 mil] na Tanzânia. Entre os compradores estão pescadores que usam pedaços do corpo em suas redes para garantir uma boa pescaria, mineradores que moem os ossos de albinos para achar riquezas, políticos que querem um amuleto para ganhar eleições e empresários de olho na sorte grande”.⁴⁶

Felizmente não temos esse problema da violência física e fatal aqui no Brasil ou, especificamente, na comunidade Filú, pelo menos não publicamente. Porém, apesar de não ser algo comum, no Brasil há indícios de violência contra albinos. Conforme Fabio Freitas de Oliveira (2005) no seu artigo intitulado *Albinismo em comunidade indígena*, esse fenômeno é um fator cultural que afeta a prevalência da *doença*. Esse artigo relata que em algumas etnias indígenas brasileiras o infanticídio de crianças com características indesejáveis foi, e ainda é, algo recorrente. Em uma visita a aldeia Kuikuro no Parque indígena do Xingu, noroeste do estado do Mato Grosso, havia uma família que tinha uma filha albina. Segundo informações da FUNAI, os pais da adolescente não a sacrificaram ao nascer porque, como era a primeira filha do casal, acharam que sua pele iria escurecer com o tempo. Porém, os três filhos que nasceram posteriormente com a mesma patologia foram sacrificados ao nascer (FREITAS, 2005, p.3).

No Brasil contemporâneo o albinismo é uma questão de saúde pública. Trata-se de um fenômeno refletido em aspectos do social, cultural e mitológico, no qual estão integrados vários fatores enredados nessa “teia de significados” (GEERTZ 1978), onde o autor acredita que conceituar a cultura pode mais “confundir que esclarecer”. Assim, possui uma ideia interpretativa de cultura, baseada na semiótica, pois, assim como Max Weber, o autor acredita que “o homem é um animal preso a teias de significados” nas quais ele mesmo se prendeu. Nesse sentido, defende “ (...) a cultura como sendo estas teias, e sua análise, portanto, não dever ser realizada como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, a procura de significados (GEERTZ, 1978, p.15, grifos meus).

Portanto, esta dissertação - e, em especial, este capítulo -, busca compreender e

⁴⁶[http://www.onu.org.br/ataques-ritualisticos-contra-pessoas-com-albinismo-na-tanzania-preocupam-especialistas-da-onu/Maiode 2013](http://www.onu.org.br/ataques-ritualisticos-contra-pessoas-com-albinismo-na-tanzania-preocupam-especialistas-da-onu/Maiode%202013). - Consultado em 10.01.2014.

interpretar o fenômeno a partir de suas construções simbólicas. Nesse sentido, apesar de apresentar a percepção teórica da medicina ocidental, esta será retratada como complemento etnográfico da pesquisa. O que este trabalho busca é trazer a percepção do próprio grupo Filú sobre o albinismo e a forma como eles se apoderam desse elemento como delimitador de suas fronteiras étnicas.

Este capítulo também busca compreender, a partir desse contexto ou dessa teia de significados, como se estabelecem as relações sociais, culturais e naturais que proporcionam a quantidade de uniões endogâmicas no grupo - o que, conforme a retórica da medicina ocidental, pode ser um dos principais fatores causadores do fenômeno do albinismo.

3.1 Fatores que podem ter proporcionado o alto índice de casamentos endogâmicos na comunidade Filú.

Os fatores que podem ser destacados entre os Filú - além do seu processo de autoatribuição e identificação enquanto grupo remanescente quilombola mencionado anteriormente -, estão relacionados ao isolamento espacial e social que a comunidade vivenciou ao longo de seu processo histórico, geográfico e social de formação. São dados sociais e culturais que podem possibilitar pensar nas estratégias estabelecidas pelo grupo para a manutenção de um determinado padrão de relações endogâmicas, objetivando sua permanência, reprodução e sobrevivência.

A partir desses contextos vivenciados, presentes na memória dos membros mais velhos que foram entrevistados, surge um arsenal de perguntas e, consequentemente, algumas hipóteses. A primeira pergunta surge a partir da teoria da biomedicina, mas tendo como eixo fundamental o enfoque antropológico: qual é a situação ou motivo que levaria os membros daquela comunidade a casarem entre si há aproximadamente três gerações?. Fui listando algumas hipóteses:

- A primeira é que as pessoas casavam com seus parentes consanguíneos por estarem social e espacialmente segregadas.
- A segunda é que elas casavam entre si por serem discriminadas por seu estereótipo e sua cor (ou seja, por discriminação racial). Por esse motivo se isolavam.

- A terceira hipótese pode estar relacionada a uma tradição da comunidade ou a uma preferência do próprio grupo por sistema fechado de casamento, como ocorre em alguns grupos africanos.

As uniões entre parentes próximos no grupo Filú podem ser um dos fatores que proporcionaram a preservação de fortes traços fenotípicos semelhantes entre os membros da comunidade, a exemplo de características físicas como a cor da pele, cabelo, altura, entre outras, contribuindo, assim, para que o grupo se mantivesse praticamente homogêneo ao longo das gerações.

Até pouco tempo atrás, as diferenças fenotípicas entre os Filú se davam baseadas em características genéticas como as que levaram a comunidade a ter um alto índice de albinismo, fenômeno que foi considerado, em uma conversa informal com o Dr. Fernando Gomes⁴⁷, “um distúrbio ou desequilíbrio genético em consequência do alto índice de casamento entre parentes próximos”. Em algumas pesquisas relacionadas ao albinismo, observei que a causa dada pelo Dr. Fernando Gomes fazia bastante sentido dentro do contexto da biomedicina, pois, conforme os pesquisadores Hong e Repacholi (2012), o albinismo está relacionado a um complexo sistema de mutações de gênese OCA2, cerca de duas vezes tão comum como OCA1 em populações ameríndias e africanas.

Outras pesquisas demonstram também que as populações indígenas e afrodescendentes, principalmente os grupos que permanecem, de certa forma, fechados (seja por questões sociais, geográficas, ou até escolhas regidas por regras sociais e culturais), tendem a desenvolver essa mutação em sua constituição genética, o que seria consequência do grande número de relações endogâmicas ou casamentos entre parentes próximos. São referências localizadas sobre o assunto, cuja base principal considero o relatório da ONU de 2013.

Porém, este trabalho busca trazer não essa percepção formal da biomedicina como eixo base da pesquisa, mas a forma como o próprio grupo compreende os casamentos endogâmicos no seu contexto social. Assim, o fenômeno do albinismo dentro da

comunidade se dá na própria comunidade, a partir da construção da fronteira étnica nas relações estabelecidas com indivíduos albinos e não albinos dentro do próprio grupo e fora dele. Ou seja, será que a concepção do albinismo, para os Filú, é de uma patologia?

Entre as 42 famílias pertencentes à comunidade Filú, há quatro casos de casamentos exogâmicos. Neles, um dos cônjuges migraram para outras cidades como Ibateguara, Maceió e São Paulo. Observa-se que dessas relações não há casos de albinismo ou déficit mental. Esse dado é interessante no sentido de que é um possível complemento ao que Barth (1998) refere-se sobre a possibilidade de comportamentos diferentes a partir do momento que o sujeito se depara com oportunidades e meios diferentes. Essa mobilização possibilitou esses relacionamentos exogâmicos, sem vínculo de parentesco local.

Porém, deixo claro que apesar das referências à continuidade de diferenças culturais herdadas que podem ser identificadas facilmente na comunidade Filú por qualquer observador externo, a manutenção das características do grupo e o albinismo podem ou não estar relacionados ao que O'Dwyer (2005) chama de “um pretenso isolamento geográfico e/ou social através do tempo”. Neste sentido, só a produção de conhecimento poderá “determinar a indivíduos e grupos seu lugar no universo social, pretende[ndo] revelar suas identidades até por eles próprios desconhecidas (O'DWYER, 2005, p. 93). Assim, concordo a autora quando afirma que:

Sugere, como diz igualmente Wolf(1987), um mundo de povos separados em suas respectivas sociedades e culturas, podendo ser isolados como se fossem uma ilha, para efeito de descrição etnográfica. Nessa perspectiva, a questão da continuidade das unidades étnicas no tempo deixaria de ser considerada problemática, sendo suas diferenças explicadas pela condição de isolamento e separabilidade entre elas. Nesse sentido, poder-se-ia conceber que comunidades originárias de quilombos mantivessem propriedades sociais e culturais herdadas, de modo praticamente contínuo, tanto no tempo, como no espaço, e as variações, passíveis de serem descritas a partir de situações de contato (O'DWYER, 2005, p. 93).

Como já enfatizei anteriormente, não é o meu objetivo provar que os Filú podem ser um grupo étnico que vai além de sua forma organizacional em busca de política pública afirmativa. Ele pode estar inserido no que O'Dwyer (2005) chama de “continuidade de unidades étnicas”, estando diretamente ligado (conforme sua história e suas condições geográficas) ao que autora chama acima de “comunidades originárias de quilombos” por manterem as propriedades sociais e culturais herdadas dentro de uma continuidade, intrinsecamente relacionadas ao tempo e ao

espaço. Como podemos observar no capítulo anterior, as variações fenotípicas na comunidade Filú começam a ser mais percebidas a partir das “situações de contato” (O'DWYER, 2005, p.93). No contexto Filú, as situações de contato passam a ocorrer com maior frequência após o autoreconhecimento e a certificação do grupo, quando começa a aumentar a mobilidade, não apenas econômica, mas, principalmente, social, da comunidade. Tal acontecimento facilitou também novas formas de relacionamentos com membros de comunidades vizinhas e pessoas de fora até mesmo do estado.



Fotografias 46 e 47 - Dona Maria José (irmã de Dona Terezinha) e seu Antonio, com o netinho, filho do relacionamento de sua filha com um namorado que conheceu em Maceió quando foi trabalhar como cuidadora de uma idosa.

A incidência do albinismo pode estar intrinsecamente relacionada ao alto índice de casamentos entre parentes próximos ou uniões internas dentro do grupo. Porém, através da pesquisa de campo e da análise do discurso dos entrevistados, percebeu-se que, na concepção de alguns albinos, não faz muito sentido que sua diferença seja causada pelo casamento endogâmico de seus pais.

Segundo o médico, uma das formas de prevenção ao risco de nascerem mais albinos em Filú seria a possibilidade de casamento de seus membros com pessoas externas; ou seja, seria alterar, de certa forma, suas relações conubiais para relacionamentos ou uniões exogâmicas.

Apesar do albinismo ser considerado um fenômeno patológico ou uma doença tanto para os agentes da medicina quanto para os demais agentes e vizinhança da comunidade, para o grupo, pelo que registrei, o albinismo representa uma característica inata do grupo. Perguntei em algumas entrevistas como vários membros compreendiam

o albinismo e por que achavam que existiam tantos casos de albinos no grupo. Dona Teresinha, por exemplo, respondeu: *“Já vem da gente, é de nascença. Vem das raízes mais velhas”*. Em outro exemplo, sr. Antonio uma vez me respondeu: *“São as vontades de Deus, foi ele quem fez assim, uns galegos e outros morenos”*.

Nas respostas, não observei que os entrevistados fizessem qualquer ligação entre o albinismo, ou “galeguismo”, e uma doença. Quando fiz as mesmas perguntas a Crema, que é hoje a segunda albina mais velha da comunidade, ela respondeu: *“Acho que é coisa de família. Já vem de família, vem desde os mais velhos. Eu puxei a eles”*. Ela acaba relacionando o fenômeno do albinismo a uma ligação com sua família, o reafirmando como uma alteridade inata aos Filú.

Quando entrevistei o Sr. Antônio Filú, numa conversa informal, sobre casamento e suas antigas namoradas, ele lembrou-se de que, na época, era muito difícil conseguir sair da comunidade para outros lugares, e que essas dificuldades acabavam contribuindo para que buscasse namorar as moças de dentro da comunidade. Segundo ele, todas as suas antigas namoradas foram suas primas, assim como os namorados de Dona Maria José também foram seus primos.

Rapaz, eu não sei o que acontecia, mas eu só namorava com as primas, tanto é que acabei casando com uma prima (se referindo a Dona Maria). Eu não sei explicar o porquê, Acho que porque tinha que ser assim. E assim, estamos casados até hoje.

O que consegui observar é que a categoria de “albino” pode ter sido algo absorvido de fora para dentro, pois, entre os Filú, os albinos são chamados de “galegos”. O galego se transforma em albino a partir do diagnóstico da medicina oficial, da mesma forma que o moreno se transforma em negro a partir das políticas públicas afirmativas e da inserção dos agentes externos (sejam estes políticos ou sociais), que passam a atuar dentro da comunidade. Tradicionalmente, as categorias reconhecidas internamente são as de galego (branco) e moreno (preto), e são elas que se colocam e que são observadas no discurso e nas ações cotidianas dos interlocutores. A palavra “albino” aparece quando o os interlocutores estão conversando com algum agente, ou quando vão se referir ao fenômeno do albinismo enquanto uma doença. Ou seja, o albino não se considera doente por que é albino. Por exemplo, Henrique, filho de Vera (hoje com 14 anos) é resistente em seguir as orientações médicas.

Conforme dados oficiais, as principais consequências negativas do albinismo em Filú estão relacionadas ao câncer de pele que, pelas poucas condições e a falta de informação, acaba passando para o processo de metástase, levando até mesmo ao falecimento. Em Filú, a segunda albina mais velha do grupo, irmã de Dona Terezinha, faleceu por esse motivo. Agentes da medicina oficial, o tratamento de alguns tumores e alguns hábitos foram introduzidos. Existem, contudo, hábitos que precisaram mudar na comunidade, principalmente em relação às crianças albinas, a exemplo do uso do protetor solar, de roupas claras e com manga comprida durante seu cotidiano, principalmente para exercerem as atividades agrícolas.



Fotografias 48 e 49: Cotidiano das crianças albinas e Henrique (filho de Vera). Essas imagens representam alguns cuidados que o albino necessita ter ainda na infância.

O grupo atualmente conta com aproximadamente nove albinos: cinco crianças e quatro adultos. Dentre eles já foram diagnosticadas algumas pessoas com câncer de pele, incluindo crianças. Algumas passaram por processos cirúrgicos mais aprofundados e dolorosos, como a “queimagem”, ou radioterapia.

Com a inserção dos “agentes externos da medicina oficial” na comunidade e com os procedimentos que foram realizados, a rotina na comunidade Filú em relação ao cuidado com os portadores de albinismo foi alterada. Frases como: “*saia do sol, galego*”, “*o sol vai te queimar, galego*”, “*já passou protetor, galego?*”, “*a galega de Nelito*”, “*o galego de Vera*”, são corriqueiras, o que demonstra o cuidado que os parentes têm, principalmente quando se trata das crianças albinas. Quem pede para a criança albina (neste caso, o Henrique) sair do sol é a mãe do José (também criança, conhecido como Zezé) que passou por um processo de radioterapia na face. Dessa forma, o cuidado acaba

sendo em consequência do que já sofreu com seu filho. Já a expressão “o galego de...” acaba sendo uma forma de denominar o pai do albino, o que também demonstra um cuidado de identificação e de referência à origem do “galego”.

De acordo com a análise dos dados catalogados nesse processo da pesquisa, nota-se como a presença da medicina oficial acabou alterando a rotina e a forma dos Filú se relacionarem com os membros albinos. Assim, percebi que a diferença entre eles passa a ter uma maior percepção interna a partir do processo de assistência médica. Ou seja, a forma como os próprios membros refletem sobre esse processo é importante para observarmos como o contato com outro acaba influenciando e refletindo na forma da comunidade perceber suas diferenças e transformar o que foi estigmatizado em algo positivado a partir do momento em que sentem que essa diferença pode ser também uma estratégia de demarcação de suas fronteiras.

Além da incidência do albinismo na comunidade Filú, outros problemas de saúde são registrados. Durante a aplicação de algumas entrevistas, alguns moradores informaram⁴⁸ que há filhos ou sobrinhos diagnosticados clinicamente com doenças ou déficits mentais. Esses casos, sim, são tratados como doença, e geralmente a pessoa é tratada como “doentinho” ou “sem juízo”. São pessoas que não possuem muita visibilidade dentro do grupo, sendo tratadas como eternas crianças. Assim como em nossa sociedade, esses membros da comunidade são um tanto esquecidos na fala e no discurso dos membros de Filú. Na mídia essa patologia também não é explorada e, no contexto da comunidade, não costuma ter muita relevância nem ser associada a algo que pode ter ocorrido pelo grau de consanguinidade entre os casamentos.

3.2 Compreendendo o albinismo em Filú através de sua genealogia

O que compreendi durante a pesquisa é que não importam muito os meus pré-conceitos ou minhas tantas hipóteses, porque são apenas ideias que surgem a partir do contexto vivenciado pelo próprio pesquisador, neste caso eu e as minhas subjetividades. Na realidade, o mais importante está justamente no que esses atores sociais pensam sobre eles e seus fenômenos. Dessa forma, não serão minhas hipóteses que irão definir ou não

⁴⁸Sr. Antônio Filú, Teresinha Filú. Entrevistas realizadas em janeiro e março de 2014

a problemática de Filú, mas como os próprios Filú acreditam e definem suas experiências, que aqui são representadas por um sistema genealógico.

Nesse sentido, nas minhas tantas conversas com meus interlocutores, fui aos poucos entendendo que não adiantava muito querer descobrir ou encontrar algo de extraordinário na forma como eles encaravam o fenômeno do albinismo porque, para a maior parte da comunidade - pelo que pude constatar a partir dos membros que entrevistei, como Dona Creuza, Dona Terezinha, o Sr. Antonio, Dona Josefa, Crema, Edilson, Edilma, Nelito e Sr. Louro -, eles não veem o fenômeno como uma patologia, mas como algo natural que está intrinsecamente relacionado a uma característica do grupo, ou seja, é algo que “vem dos mais velhos” e que pode acontecer a qualquer momento com qualquer um.

Para uma melhor compreensão do fenômeno do albinismo entre os Filú, ou melhor, porque que era tão persistente entre as gerações o que eles o denominam “coisa da nossa família que vem dos mais velhos”, usei como ferramenta metodológica o questionário de genealogia baseando-me no livro *A antropologia de Rivers*, organizado por Roberto Cardoso de Oliveira (1991), que define como é importante a característica do método genealógico e menção, tanto quanto possível, às condições sociais de cada pessoa incluída nas genealogias. “A localidade de origem de cada um deve ser dita, frequentemente, faz-se necessário gravar, não apenas o distrito, mas também o nome de algum grupo territorial menor seja um vilarejo ou uma aldeia” (RIVERS, 1991, p.53).



Fotografias 50 e 51: Família da albina mais jovem do grupo. Thaís, filha de Joselito da Silva e Creonice. Ano: 2014.

Fotografias 52 e 53: Imagens captadas aproximadamente três anos antes. Nas imagens acima, a bebê recém nascida agora está com quase 4 anos, ao lado de Thaís.

Conforme Rivers (1991), a preservação de genealogias de seus ancestrais nas inúmeras gerações é algo bastante comum. Alguns povos preservam na história oral suas genealogias por gerações, e dessa forma podem nos apresentar os descendentes a partir de um bisavô ou trisavô. Assim é que podemos distinguir primos em segundo e terceiro grau: através desse tipo de genealogia que o autor propõe.

Entrevistei cinco pessoas de casas diferentes na comunidade: D. Terezinha (liderança), Sr. Antônio (presidente da associação), Nelito (irmão de D. Terezinha e pai de uma albina), D. Creusa (albina mais velha e prima de D. Terezinha) e Vera (irmã de D. Terezinha e mãe de um albino). As informações que consegui coletar não foram muitas, pois a memória coletiva dos entrevistados conseguiu chegar no máximo até seus avós maternos e paternos que, de acordo com eles, em suas gerações já eram primos. No entanto, com os dados coletados, consegui montar o esquema de uma árvore genealógica da comunidade Filú.

Na minha segunda visita a Filú, o objetivo era aplicar esse questionário genealógico, guiando-me pelo método de Rivers. Assim, como o autor propõe, não utilizei o termo linguístico próprio de um pesquisador para determinar, através das perguntas, o grau de parentesco, mas posições genealógicas do tipo “o irmão da mãe” ou “o pai do pai”, e termos mais simples como pai, mãe, filho, filha, marido e mulher.

Com a contribuição e a paciência dos entrevistados, a partir dos dados catalogados em campo, na segunda viagem (realizada no mês novembro de 2013) conseguimos voltar até os avós de D. Terezinha e de seus 12 irmãos. Os antecedentes paternos (ao lado esquerdo) e os maternos (ao lado direito), desses, três morreram ainda criança. Entre esses 12 filhos do casal Sr. Júlio José da Silva e Sra. Maria Isabel da Conceição, primos consanguíneos de primeiro grau, nasceram duas filhas albinas: Luzinete M. da Conceição (Net, que faleceu no ano de 2009 com aproximadamente 35 anos); e Cremilda Maria da Conceição (Crema, hoje com 38 anos). Atualmente, Crema faz parte dos nove albinos que fazem tratamento preventivo contra o câncer de pele e já passou por alguns procedimentos cirúrgicos.

O Genograma⁴⁹ foi um elemento de auxílio que possibilitou ter uma ideia mais próxima de quando surgiu o primeiro caso de albinismo em Filú e de como se davam as relações de parentesco na instituição do casamento, ou seja, se esses casos de albinos realmente adivinham de casamentos entre primos ou parentes próximos. O que foi possível observar é que, de acordo com a memória dos entrevistados e com os dados

⁴⁹ Obs: o uso de diagramas de parentesco seria importante a fim de ilustrar essas relações genealógicas, mas eu tive habilidade para construí-lo a tempo. Peço que veja em anexo a tabela de parentesco de Filú já existente.

coletados e analisados até o momento, a comunidade se constituiu sobre a trajetória histórica de duas famílias: as terminologias de sobrenome são Conceição e a Silva. Porém, segundo os entrevistados, todos eram parentes, e os primeiros casamentos já eram endogâmicos na época de seus avós paternos, José Filú da Silva e M^a Tertulina da Conceição, e dos avós maternos, Julião da Silva e Quitéria Maria da Conceição.



Fotografias 54, 55, 56 e 57 - As quatro albinas de diferentes gerações de Filú: Alessandra, Vânia, Cremilda (Crema) e Dona Creuza , a albina mais velha do grupo. Ano: 2014.

Nas imagens anteriores, podemos observar o albinismo que foi se estabelecendo entre as gerações. As imagens vêm como formas complementares de trazer essa realidade e histórias de vida para o leitor.

Em relação à genealogia do grupo, outra possibilidade é a de sua maioria pertencer a uma só família, uma vez que, segundo D. Terezinha, na hora de registrar seus filhos, o sobrenome era definido de acordo com a questão de gênero: os homens recebiam o sobrenome do pai e as mulheres o sobrenome da mãe. Muitos não usavam nem os sobrenomes, apenas o segundo nome, por exemplo: se a mãe fosse Maria Conceição e nascesse uma menina, esta receberia Conceição em seu sobrenome. Não existia uma união de nomes, como ocorre atualmente na maior parte das famílias brasileiras. O sobrenome recebido dependeria do sexo da criança. Essa questão de uma família única pode ser apenas uma hipótese, pois não há como comprovar que existiram pessoas de famílias distintas, uma com o sobrenome Conceição outra com o Silva, já que existia essa lógica de registrar o nome dos filhos.

A questão do registro e da oficialização burocrática na comunidade é algo recente, o que faz com que na maioria dos casamentos ocorra o ajuntamento entre os jovens casais sem a formalização em cartório ou igreja. O batismo vem ocorrendo com mais frequência a partir de 2009, com advento da “invenção da tradição” da missa anual. Muitos jovens só providenciam os documentos com identidade e CPF quando necessitam viajar para outro estado. O mesmo ocorre com os registros de óbito. Por exemplo, tive oportunidade de acessar as duas certidões de óbito dos pais de D. Terezinha, mas essas certidões só existem por que eles vieram a falecer em hospitais na capital, Maceió. Esses documentos estão anexados a este trabalho.

3.3 Albinismo como Demarcação de Fronteiras

Seguindo essa orientação teórica, a pesquisa está centrada na fronteira étnica, que é considerada o principal elemento da teoria da etnicidade formulada por Barth (1998), em que sinais diacríticos que estabelecem a demarcação da alteridade se manifestam. Ou,

como é destacado por Cardoso de Oliveira (1976), dentro do que caracteriza a fricção interétnica, a partir de interesses diametralmente opostos estabelecidos em subsistema nacional (sociedade nacional envolvente) e subsistema indígena (sociedade nativa caracterizada por uma etnicidade).

É a partir das fronteiras étnicas que indivíduos, enquanto atores sociais, se dão conta de que se distinguem uns dos outros. Assim, pode-se destacar o que Cardoso de Oliveira (1978) tão bem observa: o “essencial da identidade étnica é a ‘identidade contrastiva’, o que implica na afirmação do ‘nós diante dos outros’(...); uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978, p.5). Isso, junto à perspectiva teórica formulada por Barth (1998) quanto à atribuição do grupo étnico, é importante para essa “percepção da categórica de “Nós e Ele”, reforçando a noção de fronteiras. É nesse sentido que devem ser desenvolvidos os estudos.

A diferença interna fenotípica entre seus membros se estabelece na contraposição entre o preto e o branco, ou melhor, entre o moreno” e o “galego”. A categoria albino, até 2004, é pouco acionada pela comunidade que, só a partir da interação e do contato com agentes externos, principalmente da área médica, é que começa a assimilar e a reproduzir tal conceito como algo inerente a seu contexto, assim como transformar essa categoria em elemento demarcador de sua diferença diante das demais comunidades quilombolas. Nesse sentido, concordo com a noção de *habitus* conceituada por Bourdieu (2001), que pode ajudar a compreender o contraponto entre a estrutura e a prática a partir do momento em que “conhecer as leis segundo as quais as estruturas tendem a se reproduzir, produz agentes dotados do sistema de disposições capaz de engendrar práticas adaptadas às estruturas e, portanto, em condições de reproduzir as estruturas” (BOURDIEU, 2001, p. 296).

No cotidiano, as diferenças ou as fronteiras internas entre os membros da comunidade podem ser observadas e reproduzidas nas brincadeiras e brigas entre as crianças. Em uma das minhas idas a campo, presenciei algo a que não dei muita importância no momento, mas que depois ganhou outros significados: Tamires (negra) e Taís (albina ou galega), duas irmãs, por algum motivo estavam discutindo numa briga de criança, até que Taís (albina), num ato de provocação e demarcação de sua diferença em relação a sua irmã, gritou com raiva: *sua nega preta!* No momento só achei engraçado,

mas hoje analiso isso como a reprodução de algo que se aflora no conflito inerente à diferença que começa a ser percebida internamente. Ou seja, se ela é a “negra preta”, é porque existe uma outra referência do que é contrário a essa negra, a saber: eu sou a branca, ou a galega.

Essas ocorrências acontecem também de forma contrária, quando se quer provocar um albino, ou um galego. O provocador pode acionar adjetivos pejorativos para desqualificá-lo, como: “galego d’água doce”, “cabelo de boneca de milho”, “cabelo de algodão”. Geralmente esses episódios ocorrem entre as crianças, porém, como reproduzimos o que vivenciamos, é possível supor que isso em algum momento tenha sido aprendido ou captado no cotidiano. Neste contexto, lembro que quando entrevistei Vera e seu Abelardo (pais de Henrique, uma das crianças albinas), eles, num ato de desabafo, afirmaram que não gostavam da forma como as pessoas (membros do grupo) se referiam a Henrique, que era chamado pelo nome da antigo prefeito de Santana do Mundaú, Seu Nesinho, por ser branco, ter o cabelo quase branco e por ser bravo. Ou, outras vezes, era chamado de “gazinho”. Vera afirmou: “Se ele for gazinho, não é da conta de ninguém, pois ninguém dá de comer pra ele, eu não gosto dessas brincadeiras de apelido, o nome dele é Henrique!” Esses episódios são frequentes no grupo, mas não chegam a gerar grandes conflitos, com sua aparência cômica. Isso se não os racionalizarmos dentro do contexto analítico das representações de significados. Como pesquisadores, não devemos deixar o “estranhamento” passar despercebido, principalmente quando essas categorias aparecem através de crianças ou de uma mãe defendendo seu filho, como foi o caso de Vera.



Fotografia 58: Verinha e Abelardo, reclamando que não têm condições de comprar protetor solar adequado para Henrique.

Verinha é irmã de Dona Terezinha e de duas albinas, e casou com seu primo, Abelardo. Os pais de Vera eram primos “legítimos⁵⁰”. A mãe do seu Abelardo, conforme dona Terezinha, não era parente próxima, mas o pai dele era primo tanto de sua mãe quanto de seu pai. O casal são os pais de Henrique, uma das crianças albinas do grupo, que também começou o tratamento para retirar alguns sinais com suspeitas de serem câncer de pele. As crianças e adultos foram acompanhados durante uns dois anos, assiduamente, pela equipe do Hospital Universitário da UFAL.

A respeito das fronteiras internas comentadas mais acima, estas não costumam evoluir para uma agressividade estigmatizada, como ocorre com a forma como os vizinhos viam a diferença ou encaravam o albinismo em Filú, até o grupo se autorreconhecer enquanto uma comunidade remanescente quilombola e o albinismo ser explicado e aplicado à característica fenotípica dos seus “galegos”. A mídia, através da divulgação da comunidade por alguns jornais, deu maior visibilidade ao grupo e ao fato de serem uma comunidade negra quilombola que tem um alto índice de albinismo.

⁵⁰ Legítimo é uma expressão usada popularmente para denominar os parentes próximos e consanguíneos.



Fotografia 58 e 59 - Amauri (irmão de Adilson, hoje é o albino do sexo masculino mais velho da comunidade) e Henrique e Ricardo (irmãos). Fotografia: Adilson, durante uma visita à casa de Dona Teresinha após sua volta de São Paulo.

Ao entrevistar Adilson - um dos jovens que veio de São Paulo para pagar a promessa a Santa Quitéria no município de Fleixeiras/PE, como mencionado no capítulo anterior - e perguntar se existia alguma distinção entre ele e o seu irmão Gilmar (o mais velho um dos albinos adultos do grupo), ele respondeu que nunca existiu isso entre eles, que sempre se deram bem, que eram iguais e a diferenças estava apenas na cor. *“Eu sou moreno e ele é galego. Mas ele é o irmão que eu me dou melhor. E, com a gente, nunca existiu indiferença”* (Adilson, entrevista em março de 2015).

O grupo já tinha sofrido alguns preconceitos e até mesmo sido estigmatizados por alguns vizinhos, por pré-conceberem o albinismo do grupo como uma doença infecto-contagiosa. Lembro-me da conversa que tive com Dona Creuza (albina mais velha da comunidade), na qual ela desabava que muitas vezes foram xingados por uma vizinha por serem “podres de doença”, se referindo ao albinismo do grupo. Lembro que a conversa teve início a partir de um comentário de que esta dita vizinha estaria muito doente. Foi quando Dona Creuza lembrou e afirmou: *“Mas não era ela, comadre Terezinha, que dizia que a gente era podre de doenças? Deus é maior!”* (Entrevista com Dona Creuza em dezembro, de 2013).



Fotografias 60 e 61 - Tamires e sua irmã Taís (albina mais nova do grupo). (Dez/2010). Dona Creuza (albina mais antiga do grupo) e sua prima Dona Terezinha (uma das mais antigas moradoras de Filú). São muito unidas e fazem parte praticamente da mesma geração. (Dez/2013).

No Filme etnográfico *Filú em Lutar e Viver*, quando Dona Teresinha é indagada sobre o que é ser quilombola, ela responde rapidamente: “*Quilombola só pode ser de gente preta...*”. Podemos observar que D. Terezinha se apropria dos signos de distinção entre sua comunidade e as demais, demarcando sua linha, suas fronteiras étnicas. Ela então acrescenta:

Porque você nunca viu quilombola branco, é tudo moreno, aqui é tudo moreno ou albino (...) eu sou morena mesmo, negra! Nós, sim, somos tudo preto, somos reconhecidos devido a isso, somos quilombolas mesmo. Somos da família daqueles antigos, não conhecemos os escravos, nem meus avôs nunca falaram nisso, mas nos somos quilombola sim! Fomos reconhecidos depois da vinda de Dona Cícera Vital pra cá.⁵¹

No discurso de D. Terezinha, podem-se observar alguns atributos que, seguindo a orientação teórica de Barth, podem ser compreendidos como diferenciação étnica, dentro de uma marca de origem comum. Assim, essa diferenciação perpassa representações de parentesco com os “antigos quilombolas”. São elementos destacados por Poutignat e Streiffert (1998, p.162) como “demarcadores de uma filiação compartilhada ou como crença na origem comum que substancializa e naturaliza os atributos, tais como cor, língua, religião, e ocupação territorial (...) como traços essenciais e imutáveis de um grupo.”

D. Terezinha Isabel Filú, liderança da comunidade Filú, em trecho da entrevista usada no filme *Filú Lutar e Viver* 24', 2011. A entrevista, na íntegra, foi concedida em outubro de 2010.

É interessante observar, no discurso de D. Teresinha, que mesmo ela dizendo que não chegou a conhecer e nem mesmo a ouvir a história contada por seus avós, a comunidade se reconhece enquanto quilombola, embora assumindo que esse reconhecimento partiu através da inserção de uma agente externa. Porém, se a comunidade assume esse discurso ou se apropria dessa ideia, de alguma forma ela consegue ver sentido, seja ligado à sua história, à sua situação social, ou à possibilidade de alcançar essas políticas reparadoras. Em outra fala de D. Terezinha Filú podemos observar esse contexto:

*Eu não sei não, eu não compreendo o que é quilombola. Quilombola porque eu acho que a gente é tudo moreno. É moreno... Porque você nunca viu uma pessoa branca ser quilombola. A não ser que seja albina. Você já viu falar dos albinos? Pois é, aqui são tudo moreno e branco.*⁵²

Nesse discurso de D. Teresinha podemos observar que, recheado de provocações, ele traz como novidade algumas categorias da etnicidade, como o moreno, o branco, o albino e o preto, que já apareceram anteriormente. Quando D. Terezinha coloca “*eu não compreendo o que é quilombola*”, não é que ela não o saiba. Pelo seu tom de indignação ao me responder, talvez o que ela queira dizer é: *eu não compreendo o que é quilombola, da forma que você (eu enquanto pesquisadora) queria saber*. Mas, mesmo assim, com toda a simplicidade, ela responde o que acha: “*Quilombola porque eu acho que a gente é tudo moreno*”. Outro ponto interessante nessa resposta é o aparecimento do moreno, ao invés do preto, enquanto categoria étnica.

Acredito que ela tenha, de certa forma, feito uma provocação e, ao mesmo tempo, uma demarcação de fronteira de sua comunidade, já que lá existem pessoas brancas, mas essas são albinas. Sobretudo quando diz: “*É moreno. Porque você nunca viu uma pessoa branca ser quilombola. A não ser que seja albina. Você já viu falar dos albinos? Pois é, aqui são tudo moreno e branco*”. Essa provocação acaba sendo uma demarcação de fronteira do que é uma comunidade quilombola, e de porque o grupo Filú é uma comunidade desse tipo. Mas, o mais importante é que ela demarca o diferencial de sua comunidade, que é fato de serem “morenos e brancos”. Ou seja, Filú não é apenas uma comunidade quilombola, mas uma comunidade quilombola por ser constituída por “gente

⁵²Entrevista a Dona Maria Teresinha Isabel da Conceição, em outubro de 2010.

preta ou morena”, como as demais. Mas, ao mesmo tempo, diferente, porque ali a comunidade é formada por “*morenos e albinos, você já ouviu falar*”?



Fotografia 62 - Henrique e Ricardo, filhos de Vera e Abelardo (2010)

Pode-se observar a fala de D. Terezinha a partir da noção desenvolvida por Max Weber (1999) de ‘pertinência à raça’, na qual o casamento ou as relações conubiais estão baseados numa descendência comum de disposições iguais, herdadas hereditariamente e transmissíveis. No caso do grupo Filú, conforme a concepção de D. Terezinha, eles são quilombola por terem uma origem comum, serem “*morenos e albinos*”, bem como pelo fato de pertencerem à “*família dos antigos*”. A afirmação reforça uma característica comum do grupo, mas também o seu diferencial em relação à circunvizinhança e a outras pessoas de raças distintas. O albinismo passa a ser um ponto referencial do grupo Filú diante, até mesmo, das demais comunidades quilombolas.

As dificuldades de ampliação e implementação das políticas públicas reparadoras para as comunidades remanescentes quilombolas são fenômenos que estão ocorrendo em âmbito nacional, anda a passos lentos ou encalhados. Os impasses legislativos, sociais e políticos vêm burocratizando e retardando sua concretização, somando-se a isso, também, os fatores históricos de monopolização da terra que ainda são consequentes entraves,

quando se refere ao processo de reivindicação de um território étnico, conforme Leite (2008).

Na comunidade Filú, os impasses estão na demora da ação dessas políticas públicas mais estruturais como água, saneamento básico, educação e trabalho. O grupo não entrou com processo de demarcação territorial, apesar de sua terra ser pouca. Sua luta e resistência se voltam a melhores condições de sobrevivência, não tendo ainda as ultrapassado para o âmbito da territorialização.

Apesar de a terra ser um suporte central de luta de muitas comunidades quilombolas, no caso de Filú as pessoas não pensam em entrar com o pedido de demarcação territorial. Muitos têm medo de perder o pouco que tem com ideia de documento coletivo da terra.

Analisando seu processo identitário enquanto uma categoria ideológica baseada também num conjunto de valores, o que Barth (1998) chama de teoria dos jogos (game theory), há a possibilidade de escolha para seus atores, visto que, nas relações de contato, ambas as partes podem assegurar algo.

Os ganhos que podemos observar para a comunidade Filú, são as políticas públicas que chegaram, embora, até então, fossem as mais básicas possíveis. Porém, o que transformou a comunidade nesse contexto relacional e interacional, ao longo desses oito anos de autoreconhecimento, está baseado na forma como esses sujeitos começam a se perceber a partir dessa relação com o outro. Portanto, compartilhamos a ideia de Barth (1998), quando defende grupo étnico no sentido de organização, “na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizarem a si mesmos e a outros; é com objetivos de interação que eles formam o grupo étnico” (Barth, 1998,194).

É a partir dessa interação, em que suas diferenças ou alteridades são transformadas em fronteiras étnicas, que vários momentos são acionados, não de forma pejorativa e segregadora como antes já fora, mas como um mecanismo de interação com o outro, no qual o sujeito passa a ser ator dessa relação.

A comunidade Filú, assim como outras comunidades no Estado de Alagoas, está dia a dia fortalecendo sua identidade quilombola. Hoje seus membros conseguem demarcar suas fronteiras, afirmam-se enquanto quilombolas e se percebem dentro desse

contexto de políticas públicas reparadoras na busca de melhores condições de educação, saneamento básico, moradia, trabalho, respeito e dignidade. A participação em congressos, encontros, seminários e até na implementação de algum projeto político voltado a discutir a situação de sua comunidade, por menor que possa aparentar ser, traz inúmeras modificações, pois, o simples fato de estarem em contato com outras dimensões individuais e sociais os mantém como sujeitos de direito inseridos no sistema. Essa percepção é observada nos indivíduos, ou seja, nas identidades individuais, como enfatiza Oliveira (1976), e em sua identidade coletiva ou social.

Apesar de muitos não entenderem de onde vem a denominação quilombola, sabem que, para terem acesso a essas reparações, precisam pertencer a uma comunidade, a um grupo. Sabem também, como bem enfatiza Dona Terezinha, que uma comunidade quilombola é constituída “*de gente morena e negra*”.

Quando algum grupo assume uma identidade coletiva, neste caso os quilombolas, os indivíduos passam a ser detentores de direitos e deveres que estão relacionados a políticas públicas de reparação históricas e sociais. Como desabafa o Senhor José Nelito: “*Olhe essa comunidade, está com muitos anos e nada sai pra ninguém, não sai uma casa, não sai uma verba pra nós trabalhar, não sai nada! Aí as coisas ficam difíceis....*”. Em outras palavras, Seu José Nelito está reivindicando seus direitos e nos dizendo que essa comunidade se autorreconheceu como quilombola há muito tempo, e até agora nada mudou. A partir dessa queixa, feita em outubro de 2010, pode-se refletir sobre uma situação particular da comunidade remanescente Filú que se amplia para um contexto mais geral.

Weber (1999) coloca como “consequência secundária a semelhança por conta do isolamento, seja condicionado por qualquer motivo. Essas comunidades são geralmente desprezadas e, não obstante, procuradas por seus vizinhos por monopolizarem uma determinada técnica indispensável e especial” (WEBER, p. 268). Isso faz sentido no caso de Filú, no qual, anteriormente ao reconhecimento, as interações sociais se reduziam apenas em torno da comercialização da banana que plantavam. Atualmente, a comunidade conseguiu bastante visibilidade midiática, recebe muitas visitas e é responsável pela organização da missa anual que passou a ser celebrada na comunidade após sua certificação, ou seja, transformou-se numa tradição no sentido de Hobsbawn (1997), com a diferença de que essa tradição não está sendo inventada pelo grupo

dominante, mas a pedido do próprio grupo Filú, que começa a se autoafirmar em sua alteridade, tanto por ser uma comunidade quilombola, como também por ser um grupo de quilombolas no qual há um considerável número de albinos.

As diferenças existentes em Filú poderiam ser classificadas como segregadoras, baseando-se no que Weber (1999) chama de disposição ou tradição, representada também por atração ou repulsão. A ocorrência comum do desenvolvimento de conúbios endogâmicos pode estar relacionada ou não com a hipótese levantada. Segundo Weber (1999), “A atração e a repulsão podem ser encontradas em outras relações como amizades, sociais, econômicas e na formação de grupos ou comunidades; elas se baseiam na confiança mútua e no tratamento como dificuldades e precauções que expressam desconfianças.” (WEBER, 1999, p. 269).

Complementando esse contexto, podemos somar a repressão ou dominação simbólica (Bourdieu, 2000), que os impedia sutilmente de se perceberem positivamente enquanto seres humanos, dignos de seres tratados como cidadãos de direitos e isso influenciou a construção da identidade com baixa autoestima. Nesse sentido, o que consigo observar de positivo dentro desse processo de políticas afirmativas para população negra, está voltado principalmente para a construção, ou diria transformação, de tudo o que fizeram o grupo acreditar que era, ou seja, a positivação de uma identidade estigmatizada em seu universo simbólico que contribuiria não apenas para demarcação de suas fronteiras, mas para o autorreconhecimento de sua identidade coletiva enquanto um grupo étnico. Dessa forma, sinto-me contemplada pelas palavras de Bourdieu quando afirma que:

A revolução simbólica contra a dominação simbólica e os efeitos de *intimidação* que ela exerce tem em jogo não, como se diz, a conquista ou a reconquista de uma identidade, mas a reapropriação coletiva deste poder sobre os princípios de construção e de avaliação da sua própria identidade de que o dominado abdica em proveito do dominante enquanto aceita ser negado e negar-se (e negar os que, entre os seus, não querem ou não podem negar-se) para se fazer reconhecer. (BOURDIEU, 2000, p. 125).

Contudo, através do contexto explorado, podemos compreender como o estigma e o preconceito que mesclam o racial, o social e o econômico, vivenciado pela comunidade Filú, é influenciado por modelos históricos de dominação e opressão, nos quais não há apenas restrição de oportunidades e direitos. Há também uma privação no campo das possibilidades objetivas de escolha por falta de mobilidade social e econômica, que de certa forma mantinha a comunidade fechada em si mesma.



Fotografia 63 - Taís com seu primo, talvez olhando para um novo futuro para ela e seu parentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS DESTE TRABALHO, MAS INICIAIS PARA FUTURAS PESQUISAS.

Considero que este trabalho passou por várias fases de desenvolvimento, assim como minha formação e experiência como antropóloga. O meu campo me proporcionou algumas respostas, porém, também me trouxe um arsenal de dúvidas e questionamentos. Estes, em especial, relativos à formas como meu objeto - o albinismo na comunidade Filú – atravessava a relação de parentesco dentro de uma construção sociocultural, ao mesmo tempo que se vinculava a um processo biológico. Mas, diante das dificuldades, que denominarei desafios, farei das palavras de Malinowski (1984) as minhas:

[...] Quanto maior for o número de problemas que leve consigo para o trabalho de campo, quanto mais esteja habituado a moldar suas teorias aos fatos e a decidir quão relevantes eles são às teorias, tanto mais estará bem equipado para o trabalho de pesquisa, (MALINOWSKI, 1984, P.22).

Assim, com a análise e o resultado de alguns dados, também compreendi que a busca do caminho para uma compreensão maior dos fatos levou a considerações e trouxe conhecimentos sobre meus interlocutores, aproximando-me dos meus objetivos enquanto uma pesquisadora, mas, acima de tudo, reconhecendo-me como uma humana cheia de defeitos que entrou em laços de amizade e afetividade com outros seres humanos. Foi no fantástico jogo e conflito entre as bases teóricas e o campo que este trabalho foi semeado e cultivado. Agora espero que dê bons frutos.

No primeiro capítulo, *Processo certificação e autoreconhecimento quilombola*, observo que, não apenas em Filú, mas nos 64 grupos étnicos que tive oportunidade de visitar em todo o estado de Alagoas, que o processo de políticas públicas afirmativas chegou rapidamente nas populações negras rurais, enquanto seu processo de transformação, ao contrário, foi e é lento. Refiro-me não apenas a estruturas econômicas e sociais, mas ao momento em que essas pessoas começam a se olhar pela lente de uma nova perspectiva, voltada para si mesmas. Nesse sentido, a autoestima foi a principal mudança que consigo claramente observar em Filú, tanto na observação empírica quanto diante do discurso de seus interlocutores.

O segundo capítulo, *Filú em suas narrativas de origem e redes de solidariedade*, teve como objetivo trazer a história do grupo e suas dificuldades através de suas falas. Espero que o leitor consiga visualizar um pouco do que tentei transmitir por meio não

apenas do que está escrito, mas que tenha visualizado a realidade nas imagens, além de um pouco do que os moradores dessa comunidade vivem em seu cotidiano. Reafirmo, ainda, que apesar da comunidade Filú estar sendo trabalhada, no contexto desta dissertação, enquanto grupo étnico, o que está em jogo é sua identidade coletiva que se manifesta por meio de sua organização política e social.

Diante do que pesquisei e estudei nos últimos dois anos, inclusive nas fontes históricas e geográficas, sobre Filú ser um grupo possivelmente vinculado ao quilombo dos Palmares, contextualizei as mudanças sociais e econômicas no grupo decorrentes da migração de seus componentes, em sua maioria homens e jovens. Isso contribuiu bastante para uma melhoria em Filú, assim como abriu possibilidades a esses migrantes de, com a mobilidade geográfica, casarem-se com pessoas de fora da comunidade, em fenômenos conhecidos como casamentos ou uniões exogâmicas.

Várias temáticas foram exploradas ao longo dessa pesquisa que envolve tanto as políticas públicas reparadoras voltadas a comunidades tradicionais, quanto a forma como os sujeitos da comunidade Filú percebem o processo quilombola e como são percebidos dentro desse mesmo contexto. No terceiro capítulo, *Albinismo entre os Filú como fenômeno demarcador de fronteiras étnicas*, levou-se em consideração a apropriação que o grupo faz do termo “quilombola” que passa a ser sua nova identidade. Ou seja, o grupo deixa de ser uma comunidade estereotipada pelo fato de seus membros possuírem uma pele mais escura, atrelada ao alto índice de albinismo ao longo de gerações. É nessa apropriação pelo grupo dessa política afirmativa que os Filú passam a positivar o que por tantas décadas fora visto de forma negativa pela população da circunvizinhança.

A biomedicina ocidental tem um discurso que passa a influenciar os comportamentos e entendimentos no próprio grupo sobre o índice de albinismo. Acredito que o meu papel neste trabalho foi o de aponta-lo como uma referência de dado etnográfico. Dessa forma, minha tarefa foi a de refletir, compreender e buscar demonstrar, através dos resultados registrados e analisados, que existe mais de uma maneira de observar o mesmo problema e, inclusive, uma percepção nativa desse fenômeno. Assim, aponte que cada indivíduo, grupo ou perspectiva teórica, podem indicar caminhos distintos para a compreensão do mesmo fenômeno, o que foi demonstrado nas diversas perspectivas e compreensões reveladoras.

Mesmo que as teorias ou compreensões aqui presentes possam divergir dos modelos exigidos pelos conceitos formalistas ocidentais sobre o que é certo, este trabalho participa de uma tentativa – humana – de aproximação da verdade e, sendo assim, trilha um caminho de possíveis riscos e erros. Então, com todo o respeito e amor que aprendi a ter pelo grupo que eu busquei descrever, afirmo que talvez os Filú ensinaram-me mais que a academia, à parte todo o respeito e admiração que tenho pelos meus mestres da Antropologia. Mas aprendi numa frase que o verdadeiro mestre é aquele que aprende o que ensina.

Entendo que são infindáveis as possibilidades de exploração do tema e acredito também que não cheguei, neste trabalho, ao que eu gostaria de chegar, mas estou com a convicção de que cheguei aonde foi possível chegar dentro das minhas possibilidades. Espero que seja um trabalho de significativo valor para os Filú. Tenho gratidão por toda a paciência e pela acolhida em vossas casas e em vossas vidas.

Momentos “Self” da pesquisadora em seu contexto de pesquisa.



Família do Sr. Antonio e Dona Maria José, por Anderson (Neto de Dona Terezinha). (Dez/2013)



Fotografias 64 a 69: Momentos variados entre os anos 2008 e 2015.

Minhas palavras e o meu olhar são a forma que encontrei para ser porta voz de tudo que vi e vivi. Portanto, farei minhas as palavras de um ser de luz muito especial (*In memória*):

“Eu sou o que sou e não o que dizem. Hoje eu sou o que sei, porque eu sei o que sou!”⁵³

⁵³ .Mestre Francisco de Almeida – Centro de Cultura Cósmica de Brasília.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Os quilombos e as novas étnicas**. In: Quilombos- Identidade étnica e territorialidade. Org. Eliane Cantarino O'Dwyer. Rio de Janeiro: Editora FGV e ABA, 2002.

_____. **"Nas bordas da política étnica: os quilombos e as políticas sociais"**. Boletim Informativo do Nuer: Territórios quilombolas: reconhecimento e titulação das terras, Florianópolis, v. 2, n. 2, p. 15-57, 2005.

ABADIA, Lília. **A identidade e o património negro no Brasil**. Lisboa, 2010. Dissertação(Mestrado em Ciências da Cultura) – Programa em pós Graduação em Letras. Universidade de Lisboa.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo. **Quilombolas**. Tradições e cultura da resistência. São Paulo: Aori Comunicação, 2006.

ARRUTI, José Maurício Arruti. **Mocambo – Antropologia e História do processo de formação quilombola** – Ed. Edusc – AMPOCS, 2005.

BARROS, Christiano Marinho. **Mapeamento Etnográfico de comunidades negras rurais de Alagoas entre 2008-2011**.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora Fundação da Unesp, 1998.

BARTH, Fredrik. **Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference**. Bergen, Oslo: Universitetsforlaget, 1969.

BOLETIM INFORMATIVO DO NUER. **Territórios quilombolas: reconhecimento e titulação das terras**. Florianópolis, v. 2, n. 2, 2005

BOURDIEU, P. **Poder simbólico**. Lisboa: Difel. 1989;

BMC, Dermatol .**Skin cancers among Albinos at a University teaching hospital in Northwestern Tanzania**: a retrospective review of 64 cases Disponível em <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3483204/> – . Acesso em 10.jan .2014.

BRASIL, Constituição Federal. **Ato das Disposições Constitucionais Transitórias**. Brasília: Senado Federal, Centro Gráfico, 1988. <http://www.agu.gov.br/sistemas/site/PaginasInternas/NormasInternas/AtoDetalha.do.asp>. Acesso em 20.01.2013.

_____. Decreto Federal Nº 4.887 de 20/11/2003. **Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras**

ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, 2013. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm. Acessado em: 05 de jul. de 2014.

CASTELLS, Manuel. **A era da informação: Economia, Sociedade e Cultura. O poder da identidade.** Vol. II, 2003.

CONCEIÇÃO, Alexandrina Luz. **Ideologia, memória, esquecimento e as ressignificações dos lugares.** (Ideología, memoria, olvido y las re-significaciones de los lugares), RBBA, V. 3 nº 01 p. 1 - 287, 2014.

CUCHE, Denis. **A noção de cultura nas ciências sociais.** Bauru: EDUSC, 2002

DAMATTA, Roberto. Digressão: A Fábula das três raças ou problema do racismo à brasileira. In: **Relativizando, uma introdução à antropologia social.** Rio de Janeiro: Rocco, UFJF, 2006.

FABIANI, Adelmir. **Mato, Palhoça e Pilão: O Quilombo, da Escravidão às Comunidades remanescentes.** Editora Expressão Popular (ISBN 85-87394-77-0 – 424)

FARIAS, Ana Márcia Ferreira de; NASCIMENTO, Elis Lopes Garcia; BOTELHO, Maria do Socorro Quirino. **Quilombos Alagoanos Contemporâneos: uma releitura da história,** Recife; Ed. Bagaço, 2007.

FENTON, Steve. **Etnicidade.** Ed. Instituto Piaget, 2003.

FERNANDES, Clara Suazuna. Artigo: Saberes, descobertas, mudança de postura, identidade: o caminhar do grupo Alagoas Quilombola. CAVALCANTI, Bruno César; FERNANDES, Clara Suassuna; BARROS, Rachel Rocha de Almeida (orgs.). **Kulé Kulé – Visibilidades Negras.** Maceió: Edufal, 200

FREITAS, Fabio de Oliveira. **Albinismo em comunidades indígenas – O fator Cultural afetando a prevalência da doença;** Julho de 2005.

GARDNER, E.D. J SNSTAD, P. **Genética 7,** Rio de Janeiro; Ed. Guanabara Koogan, 1986.

HOBBSBAWM, Eric e RANGER, Terence. **A invenção das tradições.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

LATOUR, Bruno. 1994. **Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia simétrica.** (Trad. Carlos Irineu da Costa) Rio de Janeiro: Ed.34. [1991]

_____. **O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais.** Estudos Feministas, Florianópolis, setembro-dezembro, 2008.

_____. **O legado do testamento: a Comunidade de Casca em perícia.** Florianópolis: NUER/UFSC, 2002.

_____.Território de negros em área rural e urbana: algumas questões.. IN:**Terras e territórios de negros no Brasil**. Santa Catarina: Editora UFSC, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1908-. L644e. **As Estruturas elementares do parentesco**; tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis, Vozes, 1982.

LINDOSO, DIRCEU. **O poder Quilombola - Comunidade Mocambeira e a Organização Social Quilombola**. Ed. EDUFAL, Maceió- Alagoas 2007.

MALINOWSKI, B. **Os argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).

MARTINS, Silvia Aguiar Carneiro.“**Perspectivas Teórico-Metodológicas na Antropologia Visual**”, texto apresentado durante o Mini-curso no I Encontro de Ciências Sociais no Sertão Alagoano Olho D’Água das Flores/ICS-CIED-UFAL; entre 27 e 28 de setembro de 2014.

MOURA, Carlos Alves, Artigo, revista Palmares, pag. 12 a 15, ano IV, n° 4,outubro de 2008;

_____., artigo, revista Palmares, pag. 12 a 15, ano IV, n° 4, outubro de 2006.

MOURA, Clóvis – **Quilombos Resistência ao escravismo**, Ed. Ática S.A, 1993.

_____. **Os Quilombos na dinâmica social do Brasil** – Maceió: Ed. EDUFAL, 2001.

MUNANGA, Kabengele e GOMES, Nilma Lino.**O negro no Brasil de hoje**, Coleção Para Entender, Global, São Paulo 2006.

NERY, Tito César dos Santos. **Saneamento**: ação de inclusão social. Estud. av. v.18 n.50 São Paulo jan./abr. 2004. P. 313-17, 2004.

_____. GOMES, Nilma Lino. **Para Entender o Negro no Brasil de Hoje**: História, Realidades, Problemas e Caminhos. São Paulo: Global: Ação Educativa Assessoria, Pesquisa e Informação, 2004.

O'DWYER, Org. Eliane Cantarino.**Terra de Quilombo**. Boletim da Associação Brasileira de Antropologia ABA/UFRJ, Rio de Janeiro 1995.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Reconsiderado Etnia**. In: Identidade Etnia e estrutura Social. Editora Pioneira, São Paulo,1976.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Reconsiderado Etnia. In: **Identidade Etnia e estrutura Social**. Editora Pioneira, São Paulo,1976.

OLIVEN, Arabela Campos. **Ações afirmativas, relacionadas raciais e política de cotas nas universidades**: Uma comparação entre os Estados Unidos e o Brasil, Revista Educação, Porto Alegre/RS, ano XXX, n.1 (61), p.29-51, Jan./abr.2007.

PAIS, José Machado, **Culturas Juvenis**. Ed. Imprensa Nacional- Casa da Moeda, Lisboa, 2003.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**(seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth), Editora da UNESP, São Paulo, 1998, p.85-121. Capítulos 4 e 5).

RIVERS, W.H. (1910). O método genealógico na pesquisa antropológica. In: **A antropologia de Rivers**. R. 1991.

SILVA, Maria Ester Ferreira da; **Comunidade de remanescentes de quilombo da Tabacaria: um território em construção** Coletânea: Terra em Alagoas: temas e problemas; Org. Luís Sávio de Almeida, José Carlos da Silva lima, Josivaldo dos Santo as Oliveira, Maceió, Edufal, 2013.

_____. **Território, Poder e as Múltiplas Territorialidades nas Terras Indígenas e de Preto: Narrativa e Memória como mediação na construção do Território dos povos tradicionais**, 2010.

_____. **Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas**. In: Textos e debates. Núcleo de estudos sobre identidade e relações interétnicas. Nº. 7. Florianópolis: NUER/PPGAS/CFH/UFSC, 2000, p. 03-40.

SILVA, Sandreana de Melo, **Certificação e autoreconhecimento de comunidades negras em Alagoas Monografia**.Universidade Federal de Alagoas/graduação em Ciência Sociais.Maceió, 2011.

SILVA, Sandreana de Melo, **Filme Etnográfico: Filú em Lutar e Viver**, 24', 2011.

WEBER, Marx. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**,cap.IV: Relações comunitárias: A pertinência à raça.Tradução: Reges Barbosa e Karem Elsarem Barbosa, Editora:Universidade de Brasília: São Paulo, 1999.

ANEXOS 01

Tabela 1- Eventos e procedimentos legais para legitimar o processo quilombola

Data	Evento	Norma
22.ago.1988	É autorizada a criação da Fundação Cultural Palmares	Lei 7.668/88
05.out.1988	É promulgada a CF/88, nela incluindo – se o disposto no Art. 68 do ADCT por influência, dentre outros fatores, das comemorações do centenário da abolição da escravidão no Brasil.	CF/88
10.jan.1992	É criada a Fundação Cultural Palmares, mediante aprovação de seu estatuto.	Decreto 418/92
22.nov.1995	O Incra define um plano de trabalho para concessão às comunidades remanescentes dos quilombos, de títulos de reconhecimento de domínio (com cláusulas “pro indiviso”) sobre suas terras insertas em áreas públicas federais	Portaria INCRA 307/95
26.out.1999	É introduzida na área de competência do Ministério da Cultura a atribuição de cumprimento do disposto no art. 68 do ADCT”.	MP 1911 11/99
02.dez.1999	O Ministério da Cultura delega a competência de “cumprimento do disposto no art. 68 do ADCT” para a Fundação Cultural Palmares.	Portaria MC 447/99
27.dez.2000	São incorporadas expressamente, no rol de competências da Fundação Cultural Palmares, as atribuições de “realizar a identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos, proceder ao reconhecimento, à delimitação e à demarcação das terras por eles ocupadas e conferir-lhes a correspondente titulação”, bem como a atribuição de ser “também parte legítima para promover o registro dos títulos de propriedade nos respectivos cartórios imobiliários”.	MP 2.123 27/2000
26.jan.2001	É alterada a competência do Ministério da Cultura de “cumprimento do disposto no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias”, que passa a deter competência para “aprovar a delimitação das terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como determinar as suas demarcações, que serão homologadas mediante decreto”.	MP 2.123 28/2001
10.set.2001	É exarado parecer da Subchefia para Assuntos Jurídicos da Casa Civil da Presidência da República, no qual se propugna pela ilegitimidade do Ministério do Desenvolvimento Agrário e do Incra para promover desapropriações e reconhecer o domínio de terras em favor de remanescentes de comunidade quilombolas.	Parecer SAJ 1.490/01

(Fonte: Revista Fundação Cultural Palmares, novembro de 2000 apud Moura, 2008)

Anexo 2- Tabela 2- Lista com as comunidades certificadas em todo Estado de Alagoas

TABELA DAS COMUNIDADES CERTIFICADAS				
Nº	MUNICÍPIO	COMUNIDADES	SITUAÇÃO	Nº DE FAMÍLIAS
01	Água Branca	Lagoa das Pedras	Certificada em 19/11/09	50
02	Água Branca	Barro Preto	Idem	50
03	Água Branca	Serra das Viúvas	Idem	50
04	Água Branca	Cal	Certificada em 27/12/2010	50
05	Anadia	Jaqueira	Idem	35
06	Arapiraca	Carrasco	Certificada em 13/03/07	290
07	Arapiraca	Pau D'arco	Certificada em 07/02/07	510
08	Batalha	Cajá dos Negros	Certificada em 19/04/05	86
09	Cacimbinhas	Guaxinim	Certificada em 13/12/06	90
10	Canapi	Mundumbi	Certificada em 27/12/2010	64
11	Canapi	Sítio Alto de Negras	Idem	60
12	Canapi	Tupete	II	73
13	Carneiro	Sítio Lagoa do Algodão	II	50
14	Delmiro Gouveia	Povoado da Cruz	Certificada em 19/04/05	72
15	Igreja Nova	Sapé	Certificada em 19/11/09	100
16	Igreja Nova	Palmeira dos Negros	Certificada em 08/06/05	220
17	Igaci	Sítio Serra Verde	Certificada em 27/12/2010	200
18	Japaratinga	Macuca	Certificada em 19/11/09	45

19	Jacaré dos Homens	Alto da Madeira	Idem	
20	Jacaré dos Homens	Povoado Porção	Certificada 27/12/2010	em 30
21	Jacaré dos Homens	Povoado Baixa	Idem	77
22	Jacaré dos Homens	Povoado Ribeiras	Certificada 07/02/2011	em 30
23	Monteirópolis	Paus Pretos	Certificada 25/05/05	em 200
24	Major Isidoro	Puxinanã	Certificada 13/12/06	em 62
25	Olho D'Água das Flores	Aguazinha	Certificada 19/11/09	em 30
26	Olho D'Água das Flores	Guarani	Idem	45
27	Olho D'água das Flores	Gameleira	Certificada 10/04/08	em 65
28	Pariconha	Burnio	Certificada 19/11/09	em 50
29	Pariconha	Melancias	27/12/2010	30
30	Pariconha	Malhada Vermelha	Certificada 19/11/09	em 15
31	Passo do Camaragibe	Bom Despacho	Idem	208
32	Passo do Camaragibe	Perpétua	Certificada 27/12/2010	em 28
33	Piranhas	Sítio Laje	Idem	30
34	Piaçabuçu	Pixaim	Certificada 19/11/09	em 25
35	Pão de Açúcar	Chifre do Bode	Certificada 28/07/06	em 66
36	Pão de Açúcar	Poço do Sal	Certificada 28/07/06	em 37
37	Penedo	Tabuleiro dos Negros	Certificada 01/03/07	em 425
38	Penedo	Oiteiro	Certificada 13/12/06	em 160

39	Poço das Trincheiras	Jorge	Certificada 08/06/05	em	125
40	Poço das Trincheiras	Alto do Tamanduá	Certificada 19/04/05	em	300
41	Poço das Trincheiras	Jacu	Certificada 19/04/05	em	85
42	Poço das Trincheiras	Mocó	Certificada 19/04/05	em	80
43	Palmeira dos Índios	Povoado Tabacaria	Certificada 30/09/05	em	92
44	Palestina	Vila Santo Antônio	Certificada 05/05/09	em	300
45	Palestina	Santa Filomena	19/11/09		40
46	Santa Luzia do Norte	Quilombo	Certificada 19/04/05	em	350
47	Santana do Mundaú	Filú	Certificada 28/07/06	em	40
48	Santana do Mundaú	Jussarinha	Certificada 19/11/09	em	34
49	Santana do Mundaú	Mariana	Idem		35
50	São José da Tapera	Caboclo	Idem		50
51	São José da Tapera	Cacimba do Barro	Idem		35
52	Senador Rui Palmeira	Serrinha dos Cocos	Idem		25
53	Taquarana	Mameluco	Certificada 13/12/06	em	160
54	Taquarana	Lagoa do Coxo	Certificada 27/12/2010	em	35
55	Taquarana	Poços do Lunga	Certificada 07/06/06	em	65
56	Taquarana	Passagem do Vigário	Certificada 19/11/09	em	170
57	Teotônio Vilela	Abobreiras	Idem		32
58	Teotônio Vilela	Birrus	Idem		32
59	Traipu	Belo Horizonte	Idem		60

60	Traipu	Uruçu	Idem	50
61	Traipu	Mumbaça	Certificada em 27/12/2010	100
62	Traipu	Lagoa do Tabuleiro	Idem	30
63	Viçosa	Gurgumba	Idem	25
64	Viçosa	Sabalangá	Idem	100
65	União dos Palmares	Muquém	Certificada em 19/04/05	120

Fonte: ITERAL(Gerência Quilombola) /Julho de 2011.

Tabela 3: Casamentos endogamicos e genealogia de Filú

CASAMENTO ENTRE PRIMOS		OBSERVAÇÕES
José Francisco da Silva	Maria Tertulina da Conceição	O casal teve 8 filhos
Júlio José da Silva	Joana Maria da Conceição	
Manuel da Silva Filú	Domínia Maria da Conceição	
Abel José da Silva	Edite Maria da Conceição	
Gabriel da Silva(Tio Bil).		
Nomerino da Silva		

CASAMENTO ENTRE PRIMOS		OBSERVAÇÕES
Manuel Julião da Silva	Quitéria Maria da Conceição	O casal teve 7 filhos
Francisco Manuel da Silva	Isabel Maria da Conceição da Silva	
Narcísio Manuel da Silva	Maria Anália da Conceição	
	Maria Inês da Conceição	
	Maria Ester da Conceição	
	Maria Lia da Conceição	

CASAMENTO ENTRE PRIMOS (ALTO GRAU DE CONSANGUINIDADE)		OBSERVAÇÕES
Nomeriano da Silva	Maria Anália da Conceição	Falecidos
Filhos:		
Obs: Primeiro caso de albino Ocorre em 1955, com o nascimento de D. Creusa		

Creusa Maria da Conceição	Albina	
Maria José da Conceição		

CASAMENTO ENTRE PRIMOS (ALTO GRAU DE CONSANGUINIDADE)		OBSERVAÇÕES
Júlio José da Silva Faleceu em 2002 - causa: trombose.	Isabel Maria da Conceição da Silva Faleceu em 2003 - causa: derrame.	O casal teve 12 filhos, entre estes, duas filhas albinas.
Mario José da Silva *	Terezinha Isabel da Conceição	*Faleceu em 2004, acidente em um carro de feira.
Lourival Júlio da Silva	Vera Maria da Conceição	
Cícero José da Siva	Dalva Maria da Conceição	
Luís José da Silva *	Cicera Maria da Conceição	*Faleceu.
Joselito da Silva	Luzinete Maria da Conceição	2ª Albina: Faleceu em 2009, com aprox. 35 anos. Causa: Câncer de Pele.
	Cremilda Maria da Conceição	3ª Albina, 38 anos, já foi operada de alguns sinais
	Maria José da Conceição	

Tabela 4: Com nome dos Albinos e Filiação

QUADRO DE ALBINOS ENTRE 1955 A 2009				
	ALBINOS		Pais	Avós
1	Creusa Maria da Conceição	60 anos.	Pai: Numeriano da Silva Mãe: Maria Anália da Conceição	Paterno: José Filú da Silva e Mª Tertulina da Conceição Materno: M. Julião da Silva Quitéria Maria da Conceição
2	Luzinete Mª da Conceição	440 anos	Pai: Júlio José da Silva Mãe: Isabel Mª da Conceição	Paterno: José Filú da Silva e Mª Tertulina da Conceição
3	Cremilda Mª da Conceição (Crema)	328 anos		

				Materno: Manuel Julião da Silva Quitéria Maria da Conceição
4	Amauri Jose da Silva	Aprox. 228 anos	Pai: Mario José da Silva Mãe: Maria José da Conceição	Paterno: Júlio José da Silva e Isabel Mª da Conceição Silva Materno: Numeriano da Silva e Maria Anália da Conceição
5	Erivania Mª Conceição	Aprox. 225 anos		
6	Cleide Conceição (Adotada)	Aprox. 224 anos	Pai: Zezinho Mãe: Maria Cícera	Paterno: desconhecido (?) Materno: Júlio José da Silva e Isabel Mª da Conceição da Silva
7	Claudevan da Silva	Aprox. 115 anos	Pai: Erivan da Silva (Van) Mãe: Edneide Mª Conceição	Paterno: Luiz J. da Conceição e Quitéria da Conceição Materno: Mario José da Silva e Maria José da Conceição
8	Henrique da Silva	Aprox. 114 anos	Pai: Abelardo da Silva Mãe: Vera Mª da Conceição	Paterno: Abel José da Silva e Mª Helena da Conceição (não era parente) Materno: Júlio José da Silva e Isabel Mª da Conceição Silva
9	Alexandra Conceição	Aprox. 113 anos	Pai: Ivanildo da Silva Mãe: Sandra Conceição	Paterno: Manuel Filú da Silva e Severina da Conceição

				Materno: Luiz J. da Conceição e Quitéria da Conceição
1	Taís Conceição	5 5 anos	Pai: Joselito da Silva Mãe: Creonice	Paterno: Júlio José da Silva e Isabel M ^a da Conceição Silva Materno: Manuel Filú da Silva e Severina da Conceição

A partir do quatro acima: a ordem dos casais com maior índice de albinismo é:

- 1- Júlio José da Silva e Isabel Maria da Conceição da Silva com 5 casos na família: Luzinete, Cremilda, Amauri, Erivânia, e Taís.
- 2- Numeriano da Silva e Maria Anália da Conceição, 3 casos: Creusa, Amauri, Erivânia.
- 3- Mario José da Silva e Maria José da Conceição, 3 casos: Amauri, Erivânia e Claudevan.
- 4- Manuel Filú da Silva e Severina da Conceição, apenas 2 casos: Taís Conceição e Alexandra Conceição
- 5- Luiz José da Silva e Quitéria da Conceição, 2 casos: Claudevan e Alessandra.

Anexo 1: Texto original da Lei da Abolição da escravidão e o diário oficial de 13 Maio de 1888.

Confira o texto original da Lei:

Declara extinta a escravidão no Brasil.

A Princesa Imperial Regente, em nome de Sua Majestade o Imperador o Senhor D. Pedro II, faz saber a todos os subditos do Imperio que a Assembléa Geral decretou e Ella Sanccionou a Lei, seguinte:

Art. 1.º É declarada extinta, desde a data d'esta Lei a escravidão no Brazil.

Art. 2.º Revogam-se as disposições em contrario.

Manda, portanto, a todas as autoridades, a quem o conhecimento e execução da referida Lei pertencer, que a cumpram e façam cumprir e guardar tão inteiramente como n'ella se contém.

O Secretario de Estado dos Negocios da Agricultura, Comercio e Obras Publicas e Interino dos Negocios Estrangeiros, Bacharel Rodrigo Augusto da Silva, do Conselho de Sua Majestade o Imperador, a faça imprimir, publicar e correr.

Dada no Palacio do Rio de Janeiro, em 13 de maio de 1888, 67.º da Independencia e do Imperio.

Princesa Imperial Regente.

Rodrigo Augusto da Silva

- Carta de Lei, pela qual Vossa Alteza Imperial Manda executar o Decreto da Assembléa Geral, que Houve por bem sanccionar, declarando extinta a escravidão no Brazil, como n'ella se declara.

Para Vossa Alteza Imperial vêr.

Chancellaria-mor do Imperio. - **Antonio Ferreira Vianna**

Transitou em 13 de maio de 1888. - José Julio de Albuquerque Barros

Diário Oficial de 14 de maio de 1888, com a publicação da Lei Áurea

Palavras finais do discurso em defesa da Lei feito na Câmara Geral por **Rodrigo Augusto da Silva**, Ministro dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas e a quem é atribuída a autoria da Lei:

"Quaisquer que sejam os horrores das minhas contradições, quaisquer que sejam as injustiças e dureza dos conceitos de que tenho sido alvo, dou tudo por bem compensado com o que fiz por esta causa e hoje a causa do regozizo geral da nossa pátria. Aceitei a posição de ministro em condições as mais excepcionais; dela me advieram todos os dissabores, preocupações e sacrifícios que a política impõe bastar-me a esta convicção, que me coloca acima de quaisquer preconceitos ou emulações do interesse individual, para deixar-me a doce compensação de que, hoje, como sempre, serei bem julgado pelo meu





Anexo 4 e 5: Documento da Terra e conta de luz da comunidade.

Anexo 6: Certidão de Óbito do Sr. Júlio Filú, pai de dona Terezinha principal família do grupo Filú.

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL

REGISTRO CIVIL

ESTADO DE: Alagoas
MUNICÍPIO DE: Santana do Mundau
DISTRITO DE: Santana do Mundau

CERTIDÃO DE ÓBITO

MARIA CICERA DE ALBUQUERQUE, oficial do
REGISTRO CIVIL, em virtude da lei, etc.

Certifico que às fls. 284 do livro "C" 01 sob o
número 1.619 de Registro de Óbitos, consta o assento de
IZABEL MARIA DA SILVA, falecida no dia
onze de fevereiro de dois mil e tres (2003).

Às dez e quinze (10:15) horas, no Sítio Boa Vista, neste município
do sexo feminino de cor morena
profissão apresentada natural de União dos Imigrantes-Al
domiciliada em Sítio Boa Vista, neste município
com sessenta e oito anos de idade, Estado Civil viuva
filha de Manoel Julião da Silva.
profissão (já falecido) natural de Alagoas
e residente em X X
e de Tortunila Quitéria da Conceição.
profissão (já falecida) natural de Alagoas
e residente em X X

Foi declarante O senhor Lourival Julio da Silva.
sendo o atestado de óbito firmado pelo X
que deu como "causa mortis" X

o sepultamento foi feito no Cemitério de Nossa Senhora da Fidé, neste ci
dado.

OBSERVAÇÕES: X X

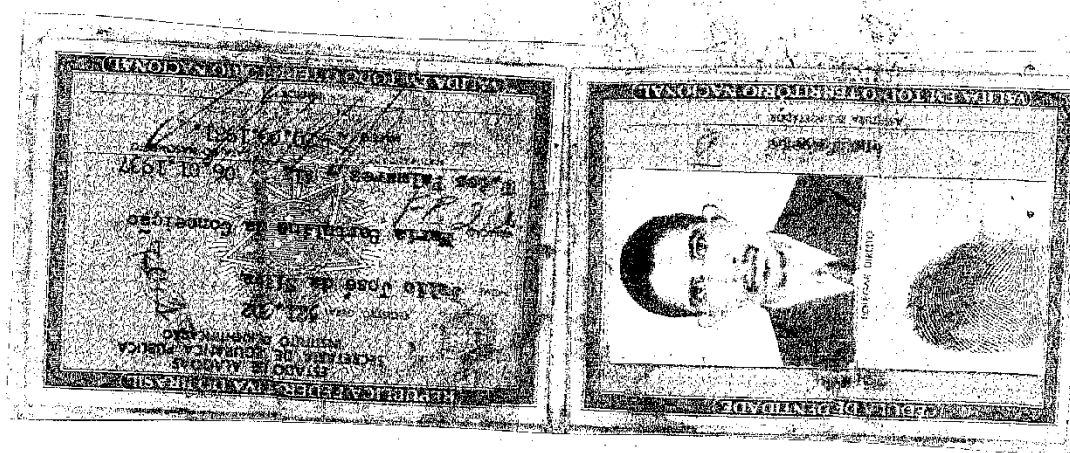
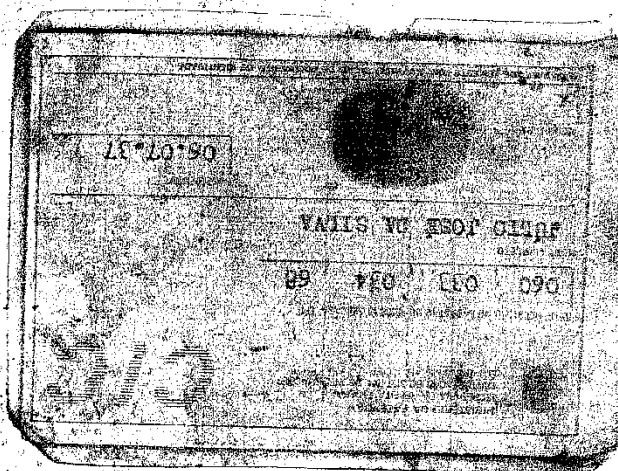
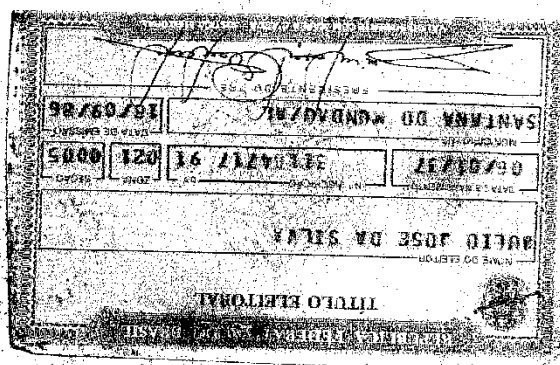
O Referido é verdade e dou fé.

Santana do Mundau, 21 de fevereiro de 2003

ESTE DOCUMENTO NÃO CONTE **EXEMPLOS SEM ASSINATURAS**

Oficial

Anexo 7: Documentos pessoais do Sr. Julio Filú.



Anexo 8: Questionário de entrevista aplicado com o Dr. Fernando Gomes.

Roteiro de entrevista

Entrevistado: Dr. Fernando Gomes - cirurgião plástico, integrante da equipe médica que atende os quilombolas albinos, da comunidade Filú no Hospital Universitário em Alagoas.

Data: 02/04/2014

Local: Excepcional Hospital
Unicentro

1. Em que ano o hospital Universitário de Alagoas começou a prestar atendimento às famílias da comunidade Filú? E por que teve a necessidade de forma uma equipe médica para estudar o caso do albinismo?
2. Quem é o coordenador da Equipe médica responsável pelo acompanhamento dos albinos no Hospital Universitário?

3. Como posso entrar em contato com geneticista Carlos Guilherme Gaelzer?
4. Os exames realizados até o momento, conseguiram identificar o marcador genético das famílias em Filú e descobrir a causa do albinismo?

5. A informação que temos, é que entre as suspeitas está o casamento entre parentes próximos (possivelmente primos) à consanguinidade, como o Senhor avaliaria? novamente, se você diz relações entre consanguíneos está suspetando de relações incestuosas e isso sempre tem um peso moral para as comunidades.

6. Quando o Dr. Fernando fala que a "a relação consanguínea entre eles tem de cessar, caso contrário poderá comprometer a saúde e o futuro da comunidade". Quais seria a possível consequência? idem, isso precisa ser corrigido. Se o médico fala assim, tudo bem, mas não é para você ficar repetindo. Use relações entre parentes próximos, mesmo porque primos não são consanguíneos.

7. Além, do albinismo o Senhor diagnosticou outro tipo de doença de pele nos albinos. Ou outro tipo de doença congênita?

8. Com relação às precauções, como está sendo o procedimento do atendimento, e como os próprios albinos estão se relacionando com as recomendações médicas e cuidados que precisam ter com sua pele?

Você tem de entender qual são, do ponto de vista genético, os indícios de que o albinismo está associado a casamentos entre parentes próximos e como esses indícios aparecem em Filú. Caso contrário vai ficar falando no vazio quando fizer essa associação em sua dissertação. Não espere explicações sociológicas do médico para o albinismo em Filú, tente explorar dele as explicações genéticas. Como ele conhece a comunidade e deve ser uma pessoa inteligente, deve ter sua explicação dos motivos históricos que levaram esta comunidade a desenvolver o albinismo, essa explicação vc também deve conhecer em detalhe. Mas explore bem dele a explicação do ponto de vista genético para o albinismo em Filú e depois construa suas próprias análises sociológicas com base na etnografia